الدكتور لويس عوض

دراسات

في النظم والمذاهب

منشورات المكتب التجاري - بيروت

دراسات في النظم والمذاهب

الدكتور لويس عوض

دراسات في النظم والمذاهب

منشورات
المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والن

الطبعة الأولى

آذار (مارس) ١٩٦٢

الإهداء

إلى الدكتور عبد القادر حاتم

لاهتمامه العظيم بالمذاهب والنظم

لويس

تصدير

هذه طائفة من الابحاث نشرت عامتها في جريدة « الشعب » وقلتها القليلة في جريـــدة « الجمهورية » ، ويلاحظ فيها امران : اولهما ان بينها وحدة موضوعية من حيث انها جميعاً تتناول النظم والمـــذاهب الاجتماعية والسياسية في جذورها النظرية ، وثانيهما انها جميعاً تتناول فكر « اليسار » الاوروبي منذ عصر الثورة الفرنسية الى اليوم ، فتبدأ بمقدمات الفكر البورجوازي الثوري الذي مهـــد للثورة الفرنسية وتنتهي بالفكر البورجوازي الثوري الذي واجه الثورة الروسية . بعبارة أخرى ، تتناول هذه الابحاث الفكر اليساري غير الشيوعي او اليسار الخارج عن اطار الاشتراكية الماركسية .

والمتأمـــل في هذه الابحـــاث يستطيع ان يرى بوضوح ان الفكر البورجوازي لم يكن فقط تقدمياً ايام صراعه مع قيم الاقطاع في القرن الثامن عشر ، ولكنه حافظ باستمرار على تقدميته حتى في مواجهة القيم الاشتراكية الجديدة التي جاءت بها حضارة الطبقة العاملة ، فليس هناك من يستطيع ان يزعم ان هـــارولد لاسكي او برتراند رسل او جان بول سارتر اقل تقدمية في القرن العشرين من ديدرو وفولتير وروسو في القرن الثامن عشر بغض النظر عن وزن كل فيلسوف من هؤلاء الفلاسفة .

والسر في نضارة الفكر البورجوازي « اليساري » هو اهتمامه الدائم بمشكلة الانسان من حيث هو انسان ، لا من حيث هو كائن طبقي ، مما جعله يدرك المتناقضات الجديدة في نمو الحضارة الحديثة ويضعها موضع الاعتبار . فاذا كان الفكر البورجوازي اليميني قد غدا في ايامنا هذه قوة تخلفية تشد المجتمع الى الوراء ، واذا كان الفكر البورجوازي المعتدل فكراً مبلبلاً مذبذباً يتأرجح بين قيم الجمود وقيم الحركة بحيث يؤدي الى الانتهازية الفكرية بين المثقفين ، فان الفكر البورجوازي اليساري لا يزال فكراً ثورياً خلاقاً يتطور مع تطور المجتمع ويتفتح لآلام الانسانية وآمالها . فإن دل هذا على شيء فهو ان كل فكر يلتزم بالانسان من حيث هو انسان لن يكون فكراً تخلفياً مهما جادلنا في صحة نتائجه . فالمقدمات السليمة شرط جوهري لبلوغ النتائج السليمة ، وان لم تكن وحدها الضمان الكافي لبلوغ النتائج السليمة . والمقدمات الفاسدة او الناقصة لا يمكن ان تؤدي الى النتائج السليمة مهما كان منهج التفكير سليماً .

والنظم والمذاهب التي يتناولها هذا الكتاب ليست كل ما هنالك من نظم ومذاهب ابتكرها الفكر البورجوازي الثوري او التقدمي . فهنالك عشرات من المفكرين وعشرات من المذاهب بعضها نابع من الفكر الليبرالي وبعضها نابع من الفكر الاشتراكي وبعضها مزيج من الليبرالية والاشتراكية ، وهي لكثرتها تحتاج الى مجلد آخر من هذه الدراسات في النظم والمذاهب ، بل وربما احتاجت الى مزيد .

لويس عوض

القاهرة في ١٧ – ٢ – ١٩٦٢

ديـــدرو

١

في ١٩١٣ اجتمع مجلس الشيوخ الفرنسي لينظر في موضوع الاحتفال بذكرى مرور مائتي سنـــة على مولد الفرنسي العظيم دنيس ديدرو ، احد « الفلاسفة » الذين مهدوا بالفكر والعلم للثورة الفرنسية . واقترح السياسي الراحل ، ادوار هريو ، رئيس الحزب الراديكالي ، وكان يومئذ اصغر الاعضاء سناً في مجلس الشيوخ ، نقل رفاته الى البانتيون ، مقبرة الخالدين في باريس . واستمع المجلس الى اقتراحه في فتور ولم يأخذ به ، وأظهر الكاتب المحافظ موريس باريز ارتياحه الى هـــذا القرار ، فوصف ديدرو بأنه ليس شخصية قومية ، وانما كان مجرد مفكر صاحب عبقرية ثورية فـــذة في نسف كل المبادىء والعمد التي يستند اليها المجتمع .

وهذا التعارض في الرأي بين هريو الراديكالي ، اي المؤمن باصلاح المجتمع من جذوره ، وباريز المحافظ ، تعارض طبيعي : لان المحافظين لا يرون في عمل ديدرو ومعاصريه من امثال فولتير وروسو الا جانبهم السلبي ، وهو تقويض دعائم المجتمع الارستقراطي القديم المحـــافظ ،

اما الفكر التقــدمي في كل زمان ومكان فيرى فيهم الى جانب ذلك جانبهم الايجابي ، وهو الدعوة لإقامة مجتمع جديد متطور .

واسم ديدرو مقترن في الاذهان بشيئين : فلسفة الشك التي كان من اكبر دعاتها ، والموسوعة ، او دائرة المعارف ، فقد كان على رأس جماعة « الانسكلوبيديين » اي كتّاب الموسوعة ، وهي جماعــة بالمعنى العرفي تألفت من فلاسفة فرنسا وعلمائها في القرن الثامن عشر لوضع « انسيكلوبيديا » او دائرة تكون مرجعاً علمياً نزيهاً في مختلف العلوم والفنون والآداب . وكان هدفهم من وضع هذه الموسوعة هو اشاعة التنوير بوجه عام وتصفية معارف معاصريهم من الخزعبلات التي غرسها رجال الدين في العقول ، وتدريب الناس على المنهج العلمي والعقلي في التفكير والمعرفة ، حتى عرفت حركتهم بحركة التنوير ، بـل عرف عصرهم كله بعصر التنوير . واشترك في وضع هذه الموسوعة مع ديدرو فولتير وروسو وهولباخ وهلفتيوس ودالامبير وكوندياك وغـيرهم من أفذاذ المفكرين والعلماء في القرن الثامن عشر ، ولكن ديدرو كان عصبها الحي والمكافح وحده حتى أتمها بعد ان انفض عنه اكثرهم لأسباب مختلفة .

ولم يكن فلاسفة الموسوعة وعلماؤها كلهم شيعة واحدة ، بل كانوا مدارس متناقضة في الفكر والعقيدة ، وان اتفقت كلمتهم على تقويض دعائم المجتمع الارستقراطي الارهابي الفاسد ، وتحطيم الروحانية الزائفة والخرافات الجاهلة التي كان رجال الكهنوت يباركونها وينشرونها لتثبيت دعائم الاقطاع . ومثال ذلك ان لاميتري وهلفتيوس وهولباخ اشتطوا في وضع أسس الفلسفة المادية ودعوا للالحاد دعوة صريحـة ، وهو ما جزع له فولتير الذي كان يعتقد ، رغم مناهضته الجبارة لجهالات الكنيسة وتعصبها ، ان الالحاد لا يقل خطراً على المجتمع من الدين المزيف ، لأن الدين عنده من وسائل التنظيم الاجتماعي التي لا غناء عنها

في ضبط الرعاع ومن يدخل في حكمهم . وهو ايضاً ما جزع له روسو لانه كان يعتقد ان المادية والالحاد يحطمان روح الانسان ويدمران انبل عواطفه .

اما موقف ديدرو فكان طابعه العام : الشك ، فهو في هذا يشترك مع فولتير ، وهو القائل ان الشك سبيل الحقيقة واليقين . ولكن ديدرو الذي نشأ نشأة كاثوليكية جنح من العقيدة الكاثوليكية الى المذهب الإلهي ، او « الديزم » ، المتفشي يومئذ بين مثقفي اوروبا ، وهو المذهب القائل بأن الله موجود ، وبأنه خلق الكون ؛ ولكن صلته بالكون صلة صانع الساعات بساعة هائلة متقنة ، محكمة الاتقان ، صنعها منذ الازل وأدار لوالبها منذ الازل ، وهي تدور وستدور الى الابد ، بحسب ما اودعه فيها من قوانين ورسمه لها من نظام . ولانها ساعة كاملة الاتقان ، فكل ما فيها متقن وصحيح ، وان بدا لنا غير ذلك احياناً ، وهي لا تعطب ابداً ، وبالتالي فالله لا يصلحها ابداً ، ولا يتدخل في الخليقة بين الحين والحين لتقويمها كما يظن الناس ، لأنها كاملة من كمال الله .

ثم انتقل ديدرو من هذه الفلسفة « الإلهية » الى الفلسفة المادية وظل يؤمن بالمذهب الطبيعي حتى مات سنة ١٧٨٤ عن واحد وسبعين عاماً .

ولد ديدرو في ١٧١٣ لأب يتاجر في ادوات الطعام ، وربي ديدرو في حداثته عند الجزويت تربية دينية ، واراد له والداه ان يكون قسيساً ، فحلق رأسه وهو في الثانية عشرة من عمره لإعداده لسلك الكهنوت . وأظهر في حداثته امتيازاً في الدراسة وميلاً الى العنف معاً ، ثم أدخله ابوه كلية داركور بباريس حيث تفوق ، ولكن اخذ عليه تغشيش التلاميذ في تمرينات اللغة اللاتينية . واستولى هوميروس وفرجيل وافلاطون ويوربيديس على مشاعره فكان لذلك اكبر الاثر في تكوين عقليته .

وكتب في بحثه « وضـــع مشروع جامعة لمدينة بطرسبرج » انه ظل سنوات لا ينام قبل تلاوة هوميروس كما يتلو القسيس المواظب صلواته قبل النوم .

وبعد ان اتم دراسته عجز عن الاستقرار في مكتب محام بسبب نهمه العقلي الشديد الذي كان يدفعه للانتقال من دراسة الآداب الى دراسة العلوم الى دراسة اللغات . ثم تزوج حين بلغ الثلاثين وأنجب اربعــاً ماتوا الا واحدة . ولم يكن ديدرو سعيداً مع زوجته فيما يبدو لأنه اتخذ لنفسه عشيقة تدعى مدام بوزيو ، كانت كثيرة المطالب ، فأخذ يكتب كثيراً ليأتيها بالمال . وفي هذه الفترة بين ١٧٤٦ و ١٧٥١ كتب ديدرو أهم اعماله وهي « افكار فلسفية » و « رسالة على العميـــان وضعت للمبصرين » و « دور الطيش » الى جانب رسالتين تأخر نشرهمـــا هما « نزهة الشكاك » و « كفاية الدين الطبيعي » .

وما ان ظهر كتابه الصغير « افكار فلسفية » حتى قرر برلمان باريس مصادرته واحراقه ، لما ورد فيه من دفاع عن حياة العاطفة وتهجم على الزهد وتمجيد للعلم القائم على الميكرسكوب والتلسكوب وتشنيع على الفلسفة الغيبية والتأمل النظري وانكار للوحي والمعجزات ودعوة لمذهب الشك . وفي ١٧٤٩ قبض على ديدرو واودع سجن فانسين حيث قضى ستـــة اسابيع بسبب « كتاب العميان » .

ولكن اهم من هذا كله ان ديدرو كان في هذه الفترة يعدّ العدة لاصدار « الموسوعة » العظيمة ، فقد اراد صاحب مكتبة اسمه ليبربتون ان يصدر ترجمـــة فرنسية لاول دائرة معارف ظهرت بالانجليزية سنة ١٧٢٨ في مجلدين ، وهي الموسوعة التي وضعها افرايم تشيمبرز . ثم عدل هذا الناشر عن فكرة الترجمة واتفق مـــع ديدرو على اصدار موسوعة فرنسية باسم : « الانسيكلوبيديا او القاموس المفسر للعلوم والفنون والصناعات » ، بالاشتراك مع العالم الرياضي دالامبير وغيره من

العلماء والمفكرين .

وصــدر المجلد الاول من « الموسوعة » في ١٧٥١ فاهتزت له الاوساط الفكرية ، وفي العام التالي صدر الجزء الثاني ، ولكن الجزءين معاً صودرا ، لاشتراك قسيس يدعى دي براد كان من اصدقاء « فلاسفة » التنوير في كتابة بعض مواد الموسوعة ، وكان هذا القسيس قد اعلن كبير أساقفة باريس هرطقتــه بسبب رسالة دكتوراه وضعها عُدّت خارجة على الدين ، وقيل ان ديدرو عاونه فيها . ولكن امر المصادرة لم ينص على منع الاستمرار في اصدار الموسوعة فاستمر العمل فيها ، ورفع الكونت ارجنسون امر المصادرة ، وبعد قليل وجدت الحكومة نفسها في موقف محرج ، فقد اضطرت الى رجاء ديدرو ودالامبير ان يستمرا في اصدار الموسوعة .

وثارت عاصفة اخرى عنــد صدور المجلد السابع في ١٧٥٨ الذي احتج عليه الأساقفة . وتخلى روسو عن الجماعة لاختلافه معهم في الرأي . وزاد في حنق رجال الدين ان هولباخ ، وهو من دعائم الموسوعة نشر كتابه « كشف القنــاع عن المسيحية » في ١٧٥٦ وان هلفتيوس نشر كتابه « في الذكاء » في ١٧٥٨ ، وهو كتاب امر البرلمان باحراقه لما فيه من فلسفة شهوانية .

وهنا توقف دالمبير وغيره ، ولكن ديدرو ظل وحــده صامداً ثم عاد فولتير لمساعدته حتى أتم بقية مجلدات الموسوعة ، (وهي ١٥ مجلداً) ونشرها معاً في ١٧٦٥ ، ولكنه لم يفرغ من مجلدات اللوحات الا في ١٧٧٢ .

وهذه قصة « الانسيكلوبيديا » المشهورة التي زلزلت الفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر وكانت من اكبر الالغام التي نسف بها الفرنسيون الباستيل والاقطاع .

٢

كان ديدرو من أسبق المنـادين بشرف العلوم والفنون التطبيقية ، وهو مبدأ استقر اليوم تماماً في البلاد المتقدمة في الصناعة ، ولكنه لا يزال جديداً على البلاد المتخلفة صناعياً . وقد يبدو لنا اليوم ان دعوة ديدرو هذه دعوة غير ذات بال ، لان العقلاء لا يختلفون في امرها . ولكننا ننسى ان القرن الثامن عشر لم يكن يفكر كما نفكر نحن . وكانت الكثرة المطلقة من الناس تؤمن بشرف العمل العقلي وبخسة العمـل اليدوي ، وبشرف العلوم والفنون النظرية ، وبخسة العلوم والفنون التطبيقية . فكان ديدرو من اسبق المفكرين المدافعين عما يسميه « الفنون الآلية » . وهذا الدفاع هو الذي مهد لأن تسير الثورة الصناعية سيراً حثيثاً في كل مجتمع آمن بشرف العمل الآلي .

ومن اشهر ما كتب ديدرو في هذا المعنى قوله في « دائرة المعارف » تحت مادة « الفن » :

« اذا نحن بحثنا منتجات الفن في مختلف صوره ، وجدنا ان بعضها وليد عقل الفنان اكثر مما هو وليد عمله اليدوي ، بينما نجد ان بعضها الآخر على عكس ذلك . وهذا الفرق يؤدي الى نتيجتين : اولاهما ان بعض الفنون تحظى بمكان اسمى من بعضهـا الآخر في مقياس القيم ، وثانيتهما تقسيم الفنون الى فنون انسانية وفنون آلية . وهذا التقسيم في جوهره تقسيم سليم ، غير انه ادى الى نتيجة مؤسفة ، وهي انه جعل بعض الناس الجديرين بالتقدير العظيم والنافعين اعظم النفع موضعـاً للاحتقار ، وانه شجع فينا ميلاً طبيعياً الى الكسل ، ميلاً سوغ لنا الاعتقاد بأن الاشتغال الكثير بدراسة الاشياء المادية واجراء التجارب العملية وما شابه ذلك يحط من كرامة الانسان من بعض الوجوه . ثم انه جعلنا نعتقد ان مزاولة الفنون الآلية ، بل ودراستها ، يحط من

قدرنا الى مستوى مواد خفيضة ، البحث فيها مضن والفكر فيها وضيع والعرض فيها عسير . فالاشتغال بها يعد وصمة ، الى جانب كونه مرهقاً ، من حيث ضآلة قيمتها وكثرة عددها .. وهذا التحيز كان من الاسباب التي جعلت المدن تمتلىء بصغار الطغاة من الجهال الكسالى المتعجرفين . وهو تحيز رفض ان يقره بيكون ، وهو من اعظم عباقرة انجلترا ، وكولبير وهو من اعظم وزراء فرنسا ، وكل اهل الذكاء والحكمة في كل العصور ، فبيكون عد تاريخ الفنون الآلية اهم فرع من فروع الفلسفة الحقة ، ولذا فلم يكن بالمفكر الذي يحتقر تطبيق هذه الفنون . اما كولبير فكان ينظر الى انشاء الصناعات والمصانع نظره الى أرسخ مصدر لثروة هذه البلاد (يقصد فرنسا) . وفي رأي المفكرين العصريين من ذوي الرأي الراجح في قيم الاشياء ان الرجال الذين هيأوا لفرنسا كل حفاريها ورساميها ومثاليها وفنانيها من نوع ، والرجال الذين تفوقوا على الانجليز في آلة النسيج وعلى ابناء جنوا في صناعة القطيفة وعلى اهل البندقية في صناعة الزجاج ، خدموا الدولة خدمة لا تقل عن خدمة من حاربوا اعداءها ودحروهم . ولعل في نظر الفيلسوف ان امثال لبران ولوسيور وادران ومن رسموا معركة الاسكندرية وحفروها على المعادن ، ومن صوروا انتصارات قوادنا على النسيج ، اعظم فضلا ممن أحرزوا هذه الانتصارات نفسها ! واذا نحن وازنا بين المنافع الحقيقية التي اصبناها من أرفع العلوم وأشرف الفنون في عرف الناس من جهة وبين المنافع الحقيقية التي اصبناها من الفنون الآلية من جهة اخرى ، لوجدنا ان ما يحظى به كل جانب لا يتناسب مع نفعه الحقيقي ، وان تقدير الناس لمن ينفقون وقتهم في جعلنا نتصور اننا سعداء يتجاوز بكثير تقديرهم لمن يكابدون ليجعلونا سعداء بالفعل . وانها لمقاييس عجيبة حقاً تلك التي تطلب من الناس ان يكونوا نافعين ، ومع ذلك تزدري النافع منهم ! »

ومن العبث ان نعزل دعوة ديدرو لاحترام الخبرة الآلية والعمل الآلي من سياق الثورة الصناعية التي وجدت في مثل هـذه الدعوة خير تعبير عن فلسفتها وخير معبد لطريقها . وهو لم يقصد بدعوته هـذه الغض من العلوم والفنون النظرية ، وفي مقدمتها الفلسفة ، ولكنه اراد: ان يوضح آلاء العلوم والفنون التطبيقية على بني الانسان ، فهذه العلوم والفنون ليست الا الوجه العملي للعلوم والفنون النظرية نفسها عـلى حد قوله ، كما اراد ان يؤكد شرف هذه العلوم والفنون .

واختار ديدرو ثلاثة من الاختراعات الحديثة التي غيرت تاريخ البشرية وهي الطباعة والبوصلة « او مـا يسميه الابرة المغطسة » والبارود ، ليوضح فضل العلوم والفنون التطبيقية على الانسانية . ولم يكتف بذلك بل غمز تسرع الفلاسفة في الحكم على بعض الاختـراعات . فالفيلسوف مونتاني مثلا استخف باختراع البارود قائلا انه قاصر حتى كأداة للقتال، ولو انه عاش مائة عام اخرى للمس بنفسه مدى نفعه للجيوش المتحاربة. لذلك ذهب الفيلسوف ديكارت الى سخافة استخدام العالم اليوناني القديم للمرآة لتجميع اشعة الشمس وتوليد الطاقة الحرارية منها ، وقد اثبتت التجارب صواب ارشميدس وخطأ ديكارت . وهذه الاخطاء التي ارتكبها الفلاسفة ناجمة عن اغراقهم في التأمـل النظري وبعدهم عن التجربة العملية .

وعند ديدرو ان كل فني « فنان » ، فالمخترع فنان والعامل الآلي فنان والصانع اليدوي فنان ، لان الفن عنده هو تطبيق العلم . وحدود العلم هي الدراسة النظرية والتفكير النظري ، اما حدود الفن عنده فهي التطبيق العملي للفكرة النظرية . فالفلسفة ذاتها بعضها علم وبعضها فن . اما العلم فيها فهو الميتافيزيقا او البحث فيما وراء الطبيعة ، واما الفن فيها فهو ما نسميه « علم الاخلاق » .

وبهذا التعريف العام للعلم والفن استطاع ديدرو ان يقسم الفنون ذاتها

الى نوعين : فنون انسانية، كالأدب والتصوير والنحت والموسيقى الخ . وفنون آلية نجدها في الصناعات . والفنون الإنسانية في رأيه قد اخذت حظها من العناية والتمجيد ، فهي ليست بحاجة الى من يدافع عنها او يثبت شرفهـا . وهو في هـذا يقول في معرض الدفاع عن الفنان الصانع :

« آن الاوان لأن نعطي للفنانين حقوقهم . فالفنون الانسانية تغنت بأمجادها بما فيه الكفاية . فلتستخدم الآن ما بقي في عقيرتها من صوت في التغني بأمجـاد الفنون الآلية . ان واجب الفنون الانسانية ان تنتشل الفنون الآلية من حضيض الاحتقار الذي حطها التحيز فيه هـذا الزمن الطويل ، وأن واجب الملوك ان يحموا هذه الفنون الآلية من الفقر الذي لا يزال يفت فيها . وان «الاسطوات» على اعتقاد بأنهم حقراء لأن الناس تعودوا ان يحتقروهم ، فلنعلمهم ان يحسنوا الظن بأنفسهم : فهذا هو السبيل الاوحد للاقتراب بانتاجهم من مرتبة الكمال . اننا نطلب رجلاً ينهض من المحافل الاكاديمية ويسعى الى المصانع ويجمع المعلومات عن هذه الفنون في صورة كتاب يغري الفنانـين بالقراءة النافعة ، والفلاسفة بالتفكير على نهج نافع ، والوجهاء بأن يستخدموا اخيراً ما لهم من سلطة وثراء فيما ينفع . »

فليس كثيراً بعد هذا ان نسمي ديدرو فيلسوف الثورة الصناعية في فرنسا كما نسمي فرانسيس بيكون فيلسوفها في انجلترا . واذا كنا قـد رأينا مدرسة ادبية وفنية كاملة في القرن العشرين ازدهرت في اكبر مكان ولا سيما في الاتحاد السوفييتي تلتمس في نبضات المحرك «الموطور» وخفقات «البستم» وضجيج «الكرنك» مادة خصبة للالهام الأدبي والفني ، فقد وجب ان نذكر ان دنيس ديدرو كان بشيرها الاول منذ مائة وخمسين سنة في بوادر الثورة الصناعية البورجوازية ، ولم يكن فكره هذا يسيراً في عصر لبس أشرافه الشعر المستعار وطرزوا اكمامهم الحريرية بالدانتيلا .

٣

اقترنت نظرية التطور باسم داروين ولامارك ، وهذا امر طبيعي ، لأن داروين ولامارك هما واضعا اساس هذه النظرية بالمعنى العلمي الكامل. ولكن الناس ينسون عادة ان نظرية التطور شغلت اذهان الفلاسفة قبل ان تشغل اذهان العلماء . وكان دنيس ديدرو احد الفلاسفة الذين اهتدوا الى هذه النظرية قبل داروين بمائة سنة ، او على الاصح قبل صدور « اصل الانواع » في ١٨٥٩ بمائة سنة . فنجد طلائع نظرية التطور في مؤلف ديدرو المشهور « رسالة عن العميان » (١٧٤٩) وفي « رسائل الى مدموازيل فولان » .

فهو في « رسالة عن العميان » يناقش المذهب الالهي او « الديزم » الذي يقول ان كل ما في الطبيعة كامل وخير ، فهي خالية من النقص والشر ، وان ما يبدو لنا نقصاً او شراً في الطبيعة انما هو وهم يتوهمه عقل الانسان الذي لا يرى الا الاجزاء ويخفى عليه الكل ، وهو مذهب يلغي الشيطان من الوجود ، ولا يرى في قوانين الطبيعة الا خيراً صراحاً. وديدرو يرى ان هذا الكمال الذي يتحدث عنه اصحاب الديزم كمال مزعوم ، وان الطبيعة فيها من وجوه النقص شيء كثير . والذين يقولون بكمال الطبيعة قوم يرون ما تنجح الطبيعة في عمله ، ولا يرون ما تفشل في عمله .

الطبيعة عند ديدرو مادة ، وهذه المادة مكونة من جزيئات او ذرات ، وهذه الجزيئات او الذرات تجتمع وتتحد وتتفاعل فتتألف منها الاجسام وكل شيء في الوجود ، لا فرق في ذلك بين الجمادات والأحياء . ومن هذه الكائنات ما يستطيع ان يتأقلم مع ما حوله من اشياء الطبيعة وقوانينها فيبقى ويعيش ، ومنها ما يعجز عن التأقلم فيموت ويبيد .

فهناك اذن في الطبيعة نوع من الغربلة والتصفية ، وهو مـا نظر اليه داروين فيما بعد وسماه بقاء الأحياء « بالانتخاب الطبيعي »،وهو ما نظر اليه لامارك فيما بعد وسماه بقاء الأحياء « بالتأقلم » . اما ديدرو فكان يسمي هذه العملية « التوافق » و « التناقض » . فالاحياء التي تتوافـق وتنسجم مع الطبيعة وقوانينها تبقى وتزدهر ، اما الاحياء التي تتناقض مع الطبيعة وقوانينها فتفنى وتندثر . وان ما نراه حولنا من كمال ظاهري في الطبيعة انما هو نتيجة لهذه التصفية وهذه الغربلة ، فهو قائم على الموت والاندثار والاختفاء بمثل ما هو قائم على الحياة والازدهار والبقاء. هنالك انواع كثيرة من الكائنات والحيوانات الممسوخة بادت لأنهـا عجزت عن التأقلم مع ما حولها من بيئة وقوانين طبيعية ، وهذا سر تطور الاحياء ، او بلغة ديـدرو نفسه : « ان كل التركيبـات الخاطئة في المـادة اختفت ولم يبق من الاجهزة الا تلك الاجهزة التي ليس في تركيبها تناقض مع الاشياء « اي عجز عن التأقلم معها » والتي توافرت فيها القدرة على ابقاء نفسها وادامة وجودها . »

ومن هذا نجد ان ديدرو كان رائداً من رواد نظرية التطور . وهو لم يعتمد في استخلاص نتائجه الخطيرة هذه على دراسة النبات والحيوان وعلم البيولوجيا عامة ، ولكن كان اكثر اعتماده على التأمل الفلسفي ، وعلى علم الفيزياء ، ولذا كان طبيعياً ان يقف في تأملاته عنـد هذا الحد .

فالذين يتحدثون عن كمال الطبيعة وينكرون ما فيها من وجوه النقص هم عند ديدرو أناس يبصرون ما نجحت الطبيعة في عمله ولا يبصرون ما فشلت الطبيعة في عمـله . وغني عن الايضاح ان كل فلسفة تنكر وجود النقص والشر في الطبيعة والحياة فلسفة تتضمن الدعوة الى قبول كل ما هو كائن على علاته ، بل تزين كل ما هو كائن على علاته ، وهي لهذا فلسفة متفائلة مسرفة في التفاؤل ، استقرارية مسرفة في الاستقرار ،

تسد الطريق على كل من يفكر في ان الطبيعة او الحياة او المجتمع فيها نقص وشر ، وأنها بحاجة الى تغيير وترقيـــة واصلاح . وهي من قبيل فلسفة الدكتور بانجلوس صاحب مذهب « ليس في الامكان احسن مما كان » ، ولقد رأينا كيف سخر فولتير ، صاحب ديدرو وزميله في « دائرة المعارف » ، من الدكتور بانجلوس وتفاؤله المسرف في قصته « كانديد » . وليس غريبـــاً ان تتبنى الارستقراطيـــة الانجليزية والارستقراطية الفرنسية المذهب الالهي او فلسفة « الديزم » هذه قبيل الثورة الفرنسية ، حينما لاح في الافق تمرد الطبقة المتوسطة على حـــكم الاقطاع والاشراف ، لتلقي في روع الناس ان كل ما في الطبيعة والحياة والمجتمع كامل وقائم على الخير ، وان مـــا يراه الناس من مظاهر النقص والشر وهم من وهم العقل وخداع من خداع الحواس . وليس غريباً ان تنظر الطبقات الممتازة في فرنسا وانجلترا الى ديدرو وكل من ينقدون كمال الطبيعة والحياة والمجتمع نظرها الى من يمهد لثورة تعصف بعالمهم الجميل .

وهذا فيما اعتقد هو المعنى الباطني الذي عبر عنه ديدرو في « رسالة عن العميان لمنفعة المبصرين » ، فالعميان عنده هم اولئك الذين فقدوا القدرة على الحكم الموضوعي ، فلم يعودوا يميزون بين الخير والشر وبين النقص والكمال ، واختلطت في اذهانهم وضمائرهم ، بل وفي حواسهم ايضاً قيم الاخلاق . وهو في هذا يقول :

« اما انا فقد كان واضحاً عندي دائماً ان حالة اعضائنا وحواسنا تؤثر تأثيراً عظيماً في معتقداتنا الميتافيزيقية والاخلاقية .

« فليس بين الدلائل الخارجية التي تثير عاطفة الرحمة فينا وتعلمنا معنى الالم ما يؤثر في العميان الا الشكوى ، ولذا فاني قليل الاحترام لعطفهم وشفقتهم. فأي فرق هنالك عند الاعمي بين من يسبل بوله ومن ينزف دمه دون ان يتوجع ؟ بل ونحن كذلك . لا تخالجنا عاطفة الرحمة اذا خفيت

علينا الاشياء بسبب بعدها او ضآلتها كما تخفى على الاعمى بسبب عماه . ان فضائلنا مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بطريقة احساسنا وبدرجة تأثرنا بالاشياء الخارجية ! .. اننا نأسى لحصان يتألم ، ولكننا نسحق نملة دون ادنى تفكير ، رغم ان مبدأ الانفعال فينا واحد في الحالين . آه يا سيدتي ما اعظم الفرق بين فكرة الاخلاق عند العميان وفكرة الاخلاق عندنا ! وما ابعد الفرق ايضاً بينها عند الاصم وعند الاعمى ! وما أشد قصور فهمنا للاخلاق في نظر كائن حاسته اقوى من حاستنا !

«وبالمثل فان افكارنا وافكارهم الميتافيزيقية لا تقل عن ذلك اختلافاً: فما اكثر مبادئهم التي نراها مجرد سخافات ، والعكس صحيح ! ... مثال واحد أسوقه ، واعتقد انه لا يقبل الجدل : وهو ان الحجة الكبرى التي تستخلص من عجائب الطبيعة حجة واهية جداً بالنسبة للعميان . فالسهولة التي نخلق بها ، اذا صح هذا التعبير ، المرئيات الجديدة باستخدام زجاجة صغيرة « يقصد المنظار » اعقد على افهامهم من كواكب النجوم التي حرموا من رؤيتها حرماناً تاماً . وهذه الكرة الغامرة الضياء التي تتحرك من الشرق الى الغرب ، هذه الشمس ، لا تدهشهم بقدر ما تدهشهم نار صغيرة يستطيعون ان يذكوها او يطفئوها » .

من هذا ترى ان ديدرو كان من اسبق المفكرين الى توضيح فكرة النسبية في فهم الاخلاق وفي الادراك الميتافيزيقي . ومنه ترى انه وضع قدرة الانسان على الانفعال وعلى الادراك على بساط البحث ، وشكك في قدرة الانسان عامة على الحكم الموضوعي ، وربط بين تكوين القيم وتكوين المنطق الذي نحكم به على الاشياء وبين الاحساسات التي نستمدها من الطبيعة والحياة والمجتمع . ولكنه لم يقف من مشكلة القيم الاخلاقية والميتافيزيقية موقف الشكاك على طول الخط ، لان النهاية المنطقية لفلسفته هي ان الحكم الموضوعي ممكن لو استطعنا ان نزيل اسباب العمى او الصمم

الذي يخرب حواسنا ويزيف احساساتنا بصورة مؤقتة او بصورة دائمة . فالخلل عنده في حواسنا اكثر مما هو في العالم الخارجي . وحواسنا المختلة هي مصدر ادراكنا المختل وقيمنا المختلة واحكامنا المختلة . وهذا يعطي الامل في ان اصلاح هذه الحواس يؤدي في النهاية الى اصلاح القيم الانسانية المختلفة . فالتعليم او التنوير مثلاً من وسائل صلاح هذه الحواس لأنه يزيل عمى العميان، ويجعلهم يبصرون ما يبصره بقية الناس .

ڤولتير

١

اقترن اسم فولتير بالدعوة الى التسامح اكثر مما اقترن اسم غيره من المفكرين . وهو صاحب القول المشهور : اني اخالفك رأيك ولكني ادافع حتى الموت عن حقك في ابدائه . والتسامح عند فولتير مقترن بحرية العقيدة وبحرية التعبير معاً . وقد شغله التنديد بالتعصب والدعوة الى التسامح فكتب « رسالة في التسامح » يحمل فيها على اضطهاد الانسان للانسان بسبب عقيدته او رأيه ، ويوضح منافاة التعصب لجوهر الديانات .

وفي « القاموس الفلسفي » « ١٧٥١ – ١٧٦٣ » يعرف فولتير التسامح على الوجه الآتي :

« التسامح . ما هو التسامح ؟ انه ثمرة الانسانية . اننا جميعاً مجبولون على الضعف والخطأ ، فليغفر كل منا حماقة اخيه ، وهذا اول قانون من قوانين الطبيعة .

« ومن الواضح ان الفرد الذي يضطهد فرداً آخر هو اخوه في الانسانية لأن له رأياً يخالف رأيه ، هو وحش . وهذا لا عسر في

ادراكه . فما بالك بالحكومة وبالقضاة وبالامراء الذين ينكلون بمن لا يدينون بدينهم » .

وهو في « رسالة في التسامح » يؤكد ان التسامح له جذور في القانون الطبيعي وفي الحق الطبيعي ، وان التعصب منافس لهما . وهو في هذا يقول :

« القانون الطبيعي هو ذلك القانون الذي تعلمه الطبيعة للانسان : فأنت تربي ولداً ، فهو مدين لك بالاحترام بوصفك اباه ، وهو مدين لك بعرفان الجميل بوصفك المحسن اليه . وانت تزرع الارض بيديك ، وهذا يعطيك الحق في ثمرات هذه الارض . وانت تقطع وعداً او يقطع الغير لك وعداً ، ولا بد من الوفاء بالوعد .

« وفي كل حالة ، يستند القانون الانساني على القانون الطبيعي . وفي كل مكان على وجه الارض نجد ان أس القانونين جميعاً هو : عامل الآخرين بما تحب ان يعاملوك به . وتطبيقاً لهذا المبدأ لا يمكن لرجل ان يقول لرجل آخر : اعتقد عقيدتي وآمن بما لا يطيقه ايمانك والا كان جزاؤك الموت . هذا ما يقوله الناس في اسبانيا والبرتغال وجوا . وفي بلاد اخرى يكتفي الناس بقولهم : آمن والا أبغضتك ، آمن والا انزلت بك كل ما استطيع من ضرر . ايها الوحش ، انت لا تدين بديني ولذا فأنت مجرد من الدين ، وهذا يجعلك وباء بين جيرانك وفي مدينتك وفي بلادك .

« ان حق التعصب حق همجي ومناف للعقل . انه حق النمر ، بل هو افظع من ذلك بكثير ، فالنمور تفترس لتأكل اما نحن البشر فيمزق بعضنا بعضا من اجل فقرات ... »

ويعود فولتير الى وصف التعصب الديني في اسلوب يفيض بالشاعرية الساخرة ، موضحاً ان وراء كل تعصب ديني عملية من عمليات النهب الاقتصادي . فيروي اسطورة صغيرة يقول فيها انه في ليلة من الليالي

استغرق في التأملات ، فقد سحره جمال الطبيعة وانسجام افلاكها اللامحدودة ، وهو شعور لا تعرفه الدهماء . وكان اعظم ما أثار إعجابه الذكاء الكامن وراء هذه القوى العجيبة يديرها ويسيرها . فتقول نفسه : ان من لا يروعه هذا المشهد لا ريب اعمى ، ومن لا يتبين خالقه لا شك غبي ، ومن لا يعبده لا محالة مجنون . ولو ان انساناً كان يسكن المجرة فهلا يسبح بحمده كما يسبح سكان هذه الارض ؟ ان النور في الشعرى هو النور في هذه الارض وفي كل مكان ، وقياساً على هذا فان قوانين الفلسفة الاخلاقية التي هي لب كل عبادة لا بد ان تكون واحدة في كل مكان . فحب الوالدين الرؤومين والبر بالعجزة المحتاجين الخ كلها مبادىء صحيحة في كل زمان ومكان . « فواجبات القلب واحدة في كل مكان ، على عتبات عرش الله ، ان كان له عرش ، وفي قرار الهوة السحيقة ، ان كانت هناك هوة سحيقة » .

وفيما هو مستغرق في هذه التأملات ظهر له جني وحمله الى صحراء تكدست فيها اكوام من عظام ، وهو نفس الجني الذي تجلى له مراراً ليعلمه ان الله يحاسب بطريقة غير طريقتنا ، وان عمل الخير خير الف مرة من الجدل في معنى الخير . وبين عظام الموتى رأى طرقاً محفوفة بأشجار دائمة الخضرة ، وفي نهاية كل طريق وقف رجل مهيب الطلعة يتأمل عظام الانسانية الهالكة وحطامها في أسف عميق ، ويذرف الدمع السخين ، وبدأ الزائر يلقي اسئلته الكثيرة على الجني ، ولكن الجني اجابه : لن اجيبك على شيء حتى تذرف الدمع السخين . وطاف به بين اكوام العظام قائلاً : هذا دميم ! ثلثمائة الف جاء في التوراة انهم كانوا يرقصون امام معبودهم العجل او يضاجعون نساء مدين . وهـذا دميم ! الآلاف المؤلفة من المسيحيين الذين فتك بعضهم ببعض لخلافات ميتافيزيقية ، وكان كومهم كبيراً يبلغ السماء ، ولذا قسم الى عدة اكوام . وهذا كوم اثني عشر مليوناً من الامريكيين « يقصد الهنود الحمر » الذين قتلوا في

وطنهم لانهم لم يعرفوا المعمودية ، اما المسلمون فكوم ضحاياهم صغير لأن من طلب منهم « الأمان » وعرض عليهم الجزية عفوا عنه .

وبعد ان اراه أكوام العظام طاف معه بأكوام اخرى . فاذا بها زكائب من الذهب والفضة وعلى كل منها أتيكيت تقول : « اموال الزنادقة المقتولين في القرن الثامن عشر والسابع عشر والسادس عشر » او « ذهب الامريكيين وفضتهم » وهكذا دواليك .

فتعلم الزائر انه ما من حرب تشب باسم الدين الا وكان غرضها نهب اموال الغير . وبكى الزائر .

ومشى الجني بالزائر في الطرق ذات الاشجار دائمة الخضرة حتى بلغ الرجال الحكماء الذين جاهدوا طول حياتهم لينقذوا العالم من العنف واللصوصية . بلغهم واحداً بعد واحد . فرأى نوما بومبيليوس وسمعه يقول : « كان سلفي قاطع طريق وكنت أحكم شعباً من قطاع الطرق . فعلمتهم الفضيلة وعبادة الله ، وبعد موتي نسوا ما علمتهم اكثر من مرة . ونهيتهم ان يضعوا الاصنام في المعابد لأن الله الذي يمشي في الطبيعة بالحياة لا يمكن تصويره . وفي عهدي لم يعرف الرومان الحروب ولا الفن ، وديني قام على عمل الخير » فقبل الزائر يده

ومضى الى الثاني فوجده فيثاغورس ، وسمعه يقول : ان فخذه لم يكن ابداً من ذهب كما اشاع الناس ، وانه لم يكن قط ديكاً كما جرت الرواية فيه ، ولكنه حكم اتباعه بالعدل وعلمهم ان العدل هو أندر فضيلة وألزم شيء في الدنيا ، وهداهم الى ان يحاسبوا ضمائرهم مرتين كل يوم .

ثم انتقل الزائر الى زرادشت ، فوجده يجمع نيران السماء في بؤرة مرآة محدبة ، وسط قاعة بها مائة باب ، كل باب منها يؤدي الى الحكمة ، فتعاليم زرادشت تسمى الابواب وعددها مائة ، وعلى الباب الرئيسي كتبت هذه العبارة : « ان خامرك الشك ولم تعرف ان كان عملك خيراً او شراً فأحجم عنه » وهكذا قطع الطريق على السوفسطائيين .

وبلغ سقراط وعرفه بأنفه الأفطس وسمعه يقول : انا علمت تلامذتي ان القمر وعطارد والمريخ ليست آلهة، وانالله واحد وهو سيد الطبيعة ، لهذا اتهمني الكاهن انيتوس لحزازات شخصية بافساد النشء،وأقنع بذلك مجـلس الاثينيين فسلمني المجلس لسام الجمهورية فأعطاني كأس السم ومت في السبعين بدلا من الحادية والسبعين . ومع ذلك فأنا لا افكر في الكاهن انيتوس الا وأرثي له .

واخيراً انتهى الزائر الى رجل وديع النفس لم يتجاوز الثلاثين بكثير. وعجب لمرآه فقد كانت يداه وقدماه مثقوبة بالمسامير يـنز منها الدم وكان جنبه طعيناً بحربة ، وعلم منه ان الكهنة هم الذين فعلوا به كل ذلك،وسأله : « أأردت ان تعلم قومك ديناً جديداً » فأجابه: «مطلقاً! كل ما قلته لهم هو : « احبوا الله بكل قلوبـكم واحبوا اخوتكم في الانسانية كما تحبون انفسكم » ، وهو مبدأ قديم قدم العالم ، ومع ذلك فقد نكلوا به . وسأله الزائر عن اسمه فنهره الجني ، وعـلم الزائر ان هذا معلمه ، أياً كان اسمـه ، وشاع في نفسه الهدوء واستيقظ من الرؤيا .

٢

قبل ان تتبلور مبادىء الثورة البورجوازية الكبرى ، الثورة الفرنسية، في شعاراتها الثلاثة : الحرية والمساواة والاخاء ، ظل الفكر الفرنسي قرناً كاملاً يصوغ فلسفة الحرية وفلسفة المساواة وفلسفة الإخاء . فلما نشبت الثورة في ١٧٨٩ كانت تستند الى ايديولوجية كاملة التكوين ؛ بل ان

هذه الايديولوجيا كانت قد انتقلت من ادمغة المفكرين الى عقول المثقفين ثم الى قلوب العامة انفسهم ، فأصبحت بمثابة « دين » جديد ، يعتنقه المثقفون بالعقل وتعتنقه العامة بالعاطفة ، ولم يبق امام الثورة الفرنسية الا ان تترجم هذه المجردات الفلسفية والعواطف الانسانية الجديدة الى نظم وتشريعات ومؤسسات وافعال ومواقف عملية .

وكان جوهر هذه الايديولوجيا نظرية الحق الطبيعي او القانون الطبيعي: فبهذه النظرية استطاع الفلاسفة والمفكرون والفقهاء ان ينسفوا مبدأ حق الملوك الالهي، وان يجعلوا الشعب مصدر السلطات بعد ان كانت السلطات كلها تنبع ممن يملكها بالحق الالهي ، وهم الملوك والاشراف ورجال الدين ، وبهذه النظرية استطاع الفلاسفة والمفكرون والفقهاء ان يدعوا الى عقيدة متفائلة هي « تقدم الجنس البشري » او امكان تقدمه على اية حال ، وهي عقيدة كانت ثورية في مجتمع اقطاعي لأنها فتحت باب الامل امام سائر الطبقات والافراد في مزيد من المعرفة ومزيد من الرخاء ومزيد من الحرية والمساواة والاخاء ، باصرارها على وحدة الانسانية في العقل او في الفكرة ، وبالتالي في الحقوق الطبيعية المترتبة على وحدة الجنس الانساني .

ولكن خطأ ان نظن ان الفلاسفة الذين مهدوا للثورة الفرنسية ، رغم اشتراكهم في الايمان بنظرية الحق الطبيعي او القانون الطبيعي ، كانوا جميعاً ابناء مدرسة واحدة ، فقد كان لكل منهم منهجه في التفكير وفهمه للمجتمع وادراكه لمقومات الفطرة الانسانية . ففولتير شيء وروسو شيء آخر ، ومونتسكيو شيء ومابلي شيء آخر . بل لعل من الانصاف ان نقول ان بعض هؤلاء الفلاسفة كان طرف نقيض للبعض الآخر . واذا كانوا كلهم قد اتفقوا على فساد « العهد البائد » ووجوب تغييره، فقد رسمت كل جماعة منهم صورة للمجتمع الجديد غير ما رسمته الجماعة الاخرى .

وهذا يفسر تعدد التيارات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية في الثورة الفرنسية ذاتها ، وتلاطم هذه التيارات تلاطماً لم يعرف العالم لعنفه مثيلا في تاريخ الثورات . ومن الخطأ ان نفهم الصراع القانوني والدموي الذي اشتد صخباً وعربدة من ميرابو ولافاييت الى دانتون ومارا وشوميت وروبسبيير وبابيف وبونابرت على انه مجرد صراع شخصي على السلطة . فقد كان هذا الصراع صراعاً تاريخياً بين ايديولوجيات متعددة تعتنقها قطاعات مختلفة من المجتمع البورجوازي نفسه، بيمينه ووسطه ويساره . ومحنة الثورة الفرنسية التي بدت في غزارة ما أراقت من دماء ابنائها جاءت من انها لم تكن ثورة مرتجلة تستوحي مبادئها من ظروفها العملية بل كانت حرب عقائد فكرية واجتماعية متعارضة، تبلورت ورسخت في نفوس الناس رسوخ العقائد الدينية ، او هي حرب اهلية تزيت بزي ثورة . ولولا ان هذه الايديولوجيات المتعارضة كانت تامة الاختمار كاملة التكوين واسعة الانتشار بين مختلف أجنحة البورجوازية الفرنسية لما اتسم الصراع الثوري بهذه الدموية الوحشية .

وهذه جناية الفكر الفرنسي على الثورة الفرنسية وهبته الخالدة لها في وقت واحد . فهو قد جعل منها مسرحاً للجرائم النكراء ، وهو قد جعل من مضمونها الفكري والاجتماعي بذرة كل فكر ثوري وتطوري ورجعي الى يومنا هذا . فبذور الديمقراطية منها ، وبذور الشيوعية منها وبذور الفاشية منها وبذور الاشتراكية على اختلاف مدارسها منها ، ومنها الفوضوية والعدمية والمثالية والمادية، وكل ما نرى حولنا من احلام اجتماعية جميلة او سقيمة .

ويمكن ان نقول ان قطبي الرحى في الفكر الفرنسي الذي مهد للثورة الفرنسية هما فولتير وروسو . وكلاهما آمن بنظرية الحق الطبيعي او القانون الطبيعي ، ولكن شتان الفرق بينهما ، ففولتير كان يؤمن بالعقل اما روسو فكان يؤمن بالعاطفة .

ولد فرانسوا ماري ارويه ، فهـذا اسم فولتير الاصلي ، لاسرة متوسطة في ١٦٩٤ ومات في ١٧٧٨ ، قبل الثورة بعام واحد ، عن اربع وثمانين سنة ، وكان ابوه من رجال القانون يعمل موثقاً للعقود ، فأراد والده ان ينشأ هذه النشأة القانونية ، ولكن فرنسوا المحب للآداب اختط لنفسه خطة أخرى ، فسعى بـذكائه البراق حتى لمع نجمه في الاوساط الارستقراطية حيث عرف بنقـده الساخر للبلاط ولرجالات فرنسا . وقبض عليه وهو بعد في الحادية والعشرين ، بتهمة نظم ابيات يهجو فيها الوصي على العرش ، الدوق دورليان ، هجاء مقذعاً وزج في الباستيل . ولم يكن هو ناظم هذا الشعر ولكن سمعته كساخر جعلته موضعاً للشبهات ، ثم افرج عنه ، ولكنه بعد سنوات تهجم بعبارات ساخرة على شريـف من أشراف الدولة ، وهو ما كان لا يغتفر من شاعر تافه المنبت مثله ، فاعتدي عليه بالضرب أولا ، ثم سجن ، ثم نفي اخيراً من البلاد ، فنزح الى انجلترا حيث أتيح له ان يدرس المجتمع الانجليزي والديمقراطية الانجليزية وان يتشرب بفلسفة نيوتن ولوك .

وكانت شهرته كشاعر قد استقرت في فرنسا قبل سفره الى انجلترا واتخذ لنفسه اسم فولتير في ١٧٢٢ . ثم عاد فولتير الى فرنسا ، وفي ١٧٣٤ أصدر كتابه المعروف « رسائل فلسفية » غفلا من اسم مؤلفه ، ولكن الكل كان يعرف ان فولتير هو صاحب هذا الكتاب الذي كان في ظاهره وصفاً لحياة الانجليز وفي حقيقته نقداً للمجتمع الفرنسي . ثم انتقل فولتير الى برلين في ١٧٤٩ ليقيم في بلاط فريدريك الاكبر عاهل بروسيا الذي كان يحيط نفسه بالفلاسفة والكتاب والفنانين . وكان فولتير يرى في فريدريك الاكبر المثل الاعلى « للمستبد المستنير » ويرجو ان يجعل منه حاكماً صالحاً يخدم الانسانية بهذا الاستبداد المستنير الذي يجعل من صاحبه خير اداة لنشر التنوير . ولكن يبدو ان استبداد فريدريك كان اكثر من استنارته ، فتشاجر معه فولتير بعد ثلاث سنوات ومضى

الى سويسرا حيناً ثم استقر نهائياً في عزبته بفرنيه . وفي فرنيه عكف فولتير على كتابة المقالات والمسرحيات والاشعار والرسائل التي يندد فيها بالجهل والطغيان ويدعو للتنوير والتسامح ويدافع عن حرية الفكر وحرية التعبير وسائر الحريات العامة حتى غدا بحق زعيم حركة التنوير ورسول التسامح والرمز الحي للدفاع عن حرية الفكر وسائر الحريات . وسدد فولتير اكثر سهامه الى الدور الذي يلعبه رجال الدين في طمس العقول ونشر الجهالة والخرافات بين العامة ليسلس قيادهم ، فكان حجر الزاوية في دعوته الفكرية والاصلاحية هو الايمان بالعقل الذي هو عنده الدليل الاول على انسانية الانسان ، والآصرة الأولى التي تربط جميع بني الانسان . التنوير والتسامح وصيانة الحريات ، هذه عنده هي مفاتيح كل اصلاح .

وما كان فولتير ليثق كل هذه الثقة بأن التنوير أساس كل اصلاح لولا ايمانه بأن الانسان عاقل بالطبع ، وان كل ما فيه من فضائل هي ثمرة هذا العقل . وهذا عنده هو جوهر نظريته في الحق الطبيعي او في القانون الطبيعي . انظر الى هذا الحوار الذي يحدد فيه فولتير رأيه في القانون الطبيعي وفي الحق الطبيعي ، وهو من « القاموس الفلسفي » :

ب — وما القانون الطبيعي ؟

ا — انه الفطرة التي تجعلنا نحس بالعدالة .

ب — وما تعريفك للعدل والظلم .

ا — هو ما يبدو كذلك لكل بني الانسان .

ب — ان الانسانية مؤلفة من عقول كثيرة . وقد ذكروا ان الأسبرطيين كانوا يمجدون انواعاً من السرقة يعاقب عليها اللصوص في اثينا بالعمل في المناجم .

ا — هذا هراء وسفطسة . فاسبرطة لم يكن فيها مجال للسرقة لأن

كل شيء كان ملكاً شائعاً . وما تسميه « سرقة » هو عقاب على الجشع .

ب ــ كان الرومان يحرمون زواج الاخت اما المصريون والاثينيون بل واليهود فكانوا يجيزون زواج الرجل من اخته لأبيه ..

ا ــ هذه كلها قوانين قائمة على العرف وعلى التقاليد التحكمية وعلى العادات التي تزول . اما القانون الجوهري فيبقى دائماً . أرني بلداً واحداً يرى شرفاً في سرقة ثمرة كد الغير او الحنث بالوعد او الكذب بغية الاضرار او الافتراء على الناس او القتل او الاساءة لمن احسن اليك او ضرب الوالدين اللذين يطعمانك .

ب ــ هل نسيت ان جان جاك (يقصد روسو) ، وهو من آباء الكنيسة العصرية قال : « ان اول رجل اجترأ على اقامة سياج حول قطعة من الارض وزرعها » كان عدواً « للجنس البشري » وكان ينبغي استئصاله « وان ثمرات الارض للجميع ، وان الارض ليست ملكاً لاحد » ؟

ا ــ ... ان كاتب هذا الكلام يبدو انه حيوان غير اجتماعي : فبدلاً من ان ينهب ارض جار عاقل مجدّ ، كان ينبغي عليه ان يتشبه به فيما عمل ، ولو ان كل رب اسرة حذا حذو هذا الرجل العاقل المجدّ لتكونت من ذلك قرية جميلة في أسرع وقت .

ب ــ اذن فأنت تظن ان من يسطو على الرجل الذي يحيط حديقته ودجاجه بسياج وينهبه شخص لا يحترم واجبات القانون الطبيعي .

ا ــ نعم ، نعم . أعيد عليك ان هناك قانوناً طبيعياً ، وهو غير مبني على الاضرار بالآخرين او الشماتة فيهم .

ب ــ أظن ان الانسان لا يميل الى الشر ويفعله الا اذا وجد فيه نفعاً له . ولكني أرى أناساً بلا عدد يجدون نفعهم في شقاء الآخرين ، وأرى الانتقام شهوة بالغة العنف وامثلة مآسيها تروع النفوس ، وأرى

الطمع وهو اشد وافظع قد غمر الارض بطوفان من الدماء ، حتى اني كلما رسمت لنفسي صورة الانسان خيل الي انه شيطان مريـــد . وعبثاً افتش في نفسي عن فكرة العدل وفكرة الظلم . وكلما ذكرت القديس ليو يتمسح في اتيلا الهمجي والقديس جريجوري يتملق الطاغية فوكاس في خسة لا قرار لها ، ولويس الثاني عشر الضعيف الذي نسميه لويس الطيب يتحالف أسفل تحالف مع البابا اسكندر السادس الذي لوثه الحتب الآثم ولطخته دمـــاء ضحاياه العديدين ممن اغتالهم او دس لهم السم ، وكلما ذكرت الكاردينال مازاران الذي التمس حماية كرومويـــل وطرد نسل شارل الأول من فرنسا مرضاة له ، وهم ابناء عمومة لويس الرابع عشر ، كلما ذكرت هذا ومائة من الامثلة الاخرى المتشابهة تبلبل خاطري ولم أعد اعرف ما الخير وما الشر .

ا ــ صحيح . . ولكن هـــل تمنعنا الايام العاصفة من الاستمتاع بالشمس المشرقة..واذا كان اتيلا قاطع طريق والكاردينال مازاران وغداً، فهل يمنع هذا ان هناك امراء ووزراء شرفـــاء ؟ أليست فكرة العدالة قائمة دائماً . فانما تقوم كل القوانين على فكرة العدالة هذه . ان اليونان كانوا يسمون القوانين « بنات السماء » وهذا لا يعني غير بنات الطبيعة. أليست في بلادك قوانين ؟

ب ــ نعم . بعضها صالح وبعضها سيء .

ا ــ ان فكرة القانون هـــذه كامنة في قرارة كل انسان اذا كان سليم العقل ، فمن اين استقينا فكرة القانون اذا لم نستقها من فكرة الحق الطبيعي ؟ لا جدال في اننا استقيناها منها .

ب ــ انت على صواب ، فهناك حـــق طبيعي . ولكن أقرب الى الطبيعة ايضاً ان ينسى الناس ان هناك حقاً طبيعياً .

ا ــ طبيعي ايضاً ان يكون الانسان اعور او ذا قتب او اعرج او ممسوخاً او معتل الصحة . ولكننا نفضل من الناس الاصحاء .

ب ــ وهل هناك عقول عوراء وممسوخة كثيرة ؟

ا ــ صمتاً ! وارجع الى مادة « السلطة » من هذا القاموس .

فعند فولتير اذن ، برغم كثرة مظاهر الشر في الحياة والمجتمع ، هناك « حق طبيعي » هو مصدر القانون الطبيعي كما انه مصدر فكرتنا عن العدالة والقانون وعن الخير والفضيلة . ولولا ان في الانسان هـــذه الفطرة السليمـــة التي تهديه الى العدالة والفضيلة لتبلبل امره وعاش كالحيوان . فالانسان اذن مفطور على الخير وعلى العدل وعلى تمييز الحق من الباطل ، وفطرته هذه هي التي تملي عليه استنكار القوانين والنظم والاخلاق الفاسدة .

ولكن هذا الحق الطبيعي وهذا القانون الطبيعي او هـــذه الفطرة الانسانية قد تصاب بعاهة من حين لآخر فتعجز عن التمييز . فالطمع مثلا او السلطة المطلقة ، او الجهل ، اشياء تعمي عين العقل . ووجود ذوي العاهات بيننا لا ينبغي ان ينسينا ان الناس بوجه عام أصحاء العقول أصحاء النفوس ما لم تفسدهم المفسدات .

واذا اتفقنا على وجود هذا الحق الطبيعي وهـــذا القانون الطبيعي ، واذا اتفقنا على سلامة الفطرة الانسانية في مجموعها ألا يترتب على ذلك ان نثق في قدرة الناس في مجموعهم على الاهتداء الى التشريعات الصالحة على عكس ما يقول به اصحاب نظرية الحق الإلهي ؟ ان المعركة عند فولتير اولاً وقبل كل شيء معركة تنوير ، والتسامح وحرية الفكر وحرية التعبير وسائر الحريات العامة كلها ضمانات لرقي المعرفة وانتشار النور بين بني الانسان .

٣

كان محور الجدل بين مفكري القرن الثامن عشر موضوعاً يبدو لأول وهلة انه من صميم الدين والاخلاق ، ولكنه كان في حقيقة الامر اساساً للفكر السياسي والاجتماعي بل والفكر الاقتصادي الى درجة ملموسة . وهذا الموضوع الذي شغل أذهان مفكري القرن الثامن عشر هو الفطرة الانسانية او الطبيعة الانسانية : أهي فطرة خيرة ام فطرة شريرة ، والعالم الذي نعيش فيه ، أهو عالم قائم على الخير او عالم قائم على الشر . وليس معنى هذا ان من اولئك المفكرين من انكر وجود الخير او وجود الشر ، ولكن مذاهبهم تعددت في جوهر الطبيعة الانسانية وجوهر الوجود في مجموعه : أيهما الاصيل فيه وايهما المكتسب : الخير ام الشر ، ومن هذا تفرعت مناقشة علة ما في الكون من فساد وما في اخلاق الناس وسلوكهم من عطب .

اما رأي ڤولتير في هذا الموضوع الذي كثر حوله اللجاج فهو واضح في اكثر اعماله ضمناً وتصريحاً . وهو مبلور في « قاموسه الفلسفي » حيث يقول مثلاً تحت مادة : « الانسان ، هل ولد شريراً ؟ ! »

« أليس من الثابت ان الانسان لم يولد فاسداً وانه ليس ابن الشيطان ؟ فلو ان طبيعته كانت فاسدة لارتكب الجرائم المنكرة والاعمال الوحشية ما إن تعلم كيف يمشي ، ولاستعمل اول سكين تصل يده اليه لطعن كل ما أثار سخطه ، ولشابه بالضرورة الذئاب والثعالب الصغيرة التي تعض بمجرد ما تنبت لها النواجذ .

« اما الانسان فهو على العكس من ذلك ، وهو في جميع بلاد العالم كالحمل في طباعه ابان طفولته . فلماذا اذن وكيف يتحول الانسان في احايين كثيرة الى ذئب او ثعلب ؟

« أليس تفسير ذلك انه يولد خلواً من الخير والشر وان التعليم والمثل

الذي يحتذيه والحكومة التي يخضع لها التي تحدد نزوعه الى الفضيلة او الرذيلة ؟ »

ثم ينتقل فولتير بعد ذلك الى القول بأن النساء أرق قلباً واكثر انطباعاً على الخير من الرجال بحكم توفرهن على تربية اطفالهن . ويسوق للتدليل على رأيه بعض الاحصاءات الاولية التي تفيد بأن عدد الخارجات على القانون في السجون او من المحكوم عليهن بالاعدام اقل كثيراً من عدد الخارجين على القانون . ثم يذهب الى ان بعض المهن التي يزاولها الناس من دون بعضها الآخر تشيع القساوة في نفوسهم .

ففولتير اذن على خلاف فلاسفة « الفطرة » كان يعتقد ان الانسان يولد بغير « فطرة » ، او يولد ونفسه صفحة بيضاء يمكن ان ينقش عليها حب الخير او يلطخها النزوع الى الشر بحسب البيئة التي ينشأ فيها . ومن هنا كان ايمان فولتير بخطورة اثر التعليم والتنوير في كل اصلاح اجتماعي وسياسي .

ولكن فولتير لم يكن يواجه الفلاسفة من دعاة الفطرة الخيرة والفطرة الشريرة فحسب ، بل كان يواجه مدرسة كبرى من مدارس الفكر الرجعي في عصره ، هي مدرسة الفيلسوف لايبنتز التي كانت تبشر بالمذهب المعروف القائل ، انه « ليس في الامكان احسن مما كان » . وخلاصة فكر هذه المدرسة ان كل شيء في الكون والحياة والمجتمع مرتب ومنظم تنظيما طبيعياً عاقلا ومعقولا بحيث نستطيع القول بأن العالم الموجود هو افضل عالم ممكن . فاذا كان به قصور او شر فذلك لأن القصور او الشر في طبيعة الاشياء من ناحية ، ولأن ما يبدو قصوراً او شراً انما هو كذلك في جزئيات الحياة لا في كلياتها . بل ان القصور الجزئي والشر الجزئي انما ركبا في الاشياء من اجل غاية سامية هي تحقيق الكمال الكلي والخير الكلي . فنحن اذن نعيش في افضل عالم ممكن . بل ان من اتباع هذه المدرسة من نفى وجود الشر بتاتاً وذهب

الى ان ما نتوهمـــه شراً في الحياة انما هو شر في الظاهر فقط ، اما الحقيقة فهي ان كل شر ظاهر مسخر لتحقيق خير اكبر قد لا ندركه لبعده عنا او لسموه عن ادراكنا .

وواضح ان هذا المذهب مذهب مسرف في التفاؤل ، وانه قد يستخدم في مجتمع فاسد لإشاعة التفاؤل الزائف بين الناس ليرتضوا اوضاع الحياة على علاتها ، كما يستخدم لتسفيه كل نقد لنقائص الحيـــاة ولشرور المجتمع . وهذا ما حدث فعلاً في القرن الثامن عشر قبل الثورة الفرنسية ، فقد وجدت فلسفة « ليس في الامكان احسن مما كان » دعاة كثيرين بين فلاسفة الارستقراطية الذين ارادوا ان يصوروا للناس انهم يعيشون في « ظل عالم ممكن » ليسدوا الطريق على كل دعوة لاصلاح المجتمع وتقويمه .

وهكذا كتب فولتير روايته المشهورة « كانديد » ليسخر من انصار هذه الفلسفة ويظهر تعارض رأيهم مـــع أبسط حقائق الحياة وابسط قوانين المنطق .

فكانديد اسم فتى وسيم المحيا صبوح الوجه حلو الشمائل يفيض نضارة الشباب وصراحته فكان كل ما يدور في قلبه يرتسم على وجهه الصبوح الصريـح . وفي هذا يقول فولتير لعل هذا الفتى سمي كانديد ، ومعناها الصريح في هذا القلب الصريح والوجه الصريح والمحيا الصريح . وكان كانديد يعيش في قصر شريف اقطاعي من اشراف عصره بولاية وستفاليا من اعمال المانيا ، اسمه البارون توندر دن ترونخ . وكان خدم القصر القدامى مشتبهين في انه ابن سفاح انجبته اخت البارون من سيد كريم من اهل الجيرة ، اراد ان يتزوجها فأبت لا لشيء الا لأنه لا يستطيع ان يعدد في نسبه اكثر من واحد وسبعين جداً من الفرسان . اما بقية شجرة اسرته فقد عدا عليها الزمن فدرست وانطوت مع السنين الغابرات .

وكان سيـــدي البارون رب القصر اقوى اشراف وستفاليا ، وكانت

لسيدتي البارونة بنت في السابعة عشرة من عمرها غضة بضة تتوهج الصحة في خديها وكان اسمها كونجوند . وكان لسيدي البارون ابن جدير بأن يكون ابن ابيه . وقد جاءه ابوه بمؤدب فاضل هو الدكتور بانجلوس ليعلمه علم الكونيات الكونيـــة وعلم اللاهوت اللاهوتي وعلم الميتافيزيقا الميتافيزيقية . فكان الفتى كانديد يحضر هذه الدروس ويستمع اليها في اصغاء شديد مع ابن البارون توندردن ترونخ .

وكان عند المؤدب بانجلوس حلم واحـــد في حياته وهو ان يصبح استاذ الفلسفة في جامعة وستفاليا ، وكان يؤمن بالفلسفة العظيمة القائلة انه ليس في الامكان احسن مما كان ، واننا نعيش في افضل عالم ممكن . ويدلل على ذلك بأن الانوف خلقت لتحمل النظارات وبأن السيقان خلقت لتلبس الجوارب الحريرية وان الاحجار موجودة في الطبيعة لتبنى بهـــا القصور والخنازير لتؤكل طول العام . وعنده ان القائلين بأن كل ما في العالم خير فلاسفة سفهاء فأصح من ذلك ان يقولوا اننا نعيش في افضل عالم ممكن بدليل ان قصر سيدي البارون هو افضل قصر في وستفاليا .

وكانت الآنسة كونجوند تتنزه ذات يوم في الغابة المجاورة للقصر ، فرأت الدكتور بانجلوس يعطي درساً في الفلسفة التجريبية العملية لوصيفة امها ، وهي بنت جميلة طيعة . فاشتاقت كونجوند الى تعلم مثل هــذه العلوم العملية ، وذهبت تتأمل التمرينات العملية المتكررة حتى حفظتها وعرفت معرفة تامة كل علة وكل معلول في الدكتور بانجلوس ، وبخاصة العلة الكافية التي تخرج منها النتيجة بحسب تعاليم الفيلسوف لايبنتز وبشيره الدكتور بانجلوس . وذهبت تحلم بأن تكون هي العلة الكافية عند كانديد وان يكون هو ايضاً علتها الكافية .

والتقت كونجوند بكانديد في القصر فاحمر وجهها خجلاً واحمر وجهه خجلاً ، وكانا وراء ستار . فأسقطت منديلها فانحنى كانديد والتقطه وأعاده اليها ، وأمسك بيدها الممتدة وقبلها في ادب وهو لا يعرف انه

ارتكب جريمة . ولكن البارون توندر دن ترونخ رأى الجريمة وعرف انها جريمة وفهم العلة والنتيجة ، فركل كانديد ركلاً موجعاً وطرده من القصر ، اما سيدتي البارونة فتكفلت بصفع كونجوند بعد ان افاقت من اغمائها .

وهكذا بدأت الحياة تقسو على كانديد ، فتشرد طويلا حتى بلغ قرية مجاورة اسمهـــا فالدبرجهرفترار بكدد كدروف . وكان خاوي الوفاض يتهافت من الجوع والاعياء . وتوسم فيه رجلان في زي عسكري فتوة الفتيان فأقبلا عليـــه وأكرماه بالطعام والشراب رغم اعتذاره لهما بأنه لا يملك شروى نقير ، فانتعش الأمل في نفسه وازداد ايمانه بحكمة الدكتور بانجلوس القائلة بأن كل ما هو موجود موجود للخير . بل ان السيدين أعطياه مالاً وأبيا ان يأخذا صكاً وكان مدار حديثهما ان الناس ما خلقوا الا ليساعد بعضهم بعضاً . ثم بدأ احدهما يسأله ان كان يحب . فقاطعه كانديد الولهان يؤكد حبه للآنســـة كونجوند . ولكن السيد عاد يقول : « لا ! لا ! انما كنت اسألك ان كنت تحب ملك البلغار » . فأجابه كانديد ببساطة انه لا يحبه لانه لم يره ابداً . ولكن السيد أقنعه بضرورة شرب نخب احسن ملك في اوربا ، وبعد الانخاب قالوا له : كفى ! انت منذ الآن بطلنا المنقذ !

وفجأة وجد كانديد نفسه جندياً في جيش البلغار ، وبعد اسابيع من التدريب الشاق راجع نفسه فلم يجد لهذه النتيجة علة ولم يفهم لبطولتـــه سبباً واضحاً . وخطر له ذات يوم ان ينصرف ، فانصرف في هدوء . ولكنه ما بعد فرسخين حتى تجمهر حوله اربعة اشداء ألقوا به في السجن الحربي بتهمة الفرار من الجيش . وخيره المجلس العسكري بين الجلد على الطريقة البلغارية فتشترك الأورطة كلها في جلده ستاً وثلاثين مرة او الاعدام رمياً بالرصاص . فاختار الجلد مؤكداً ان الانسان خلق مخيراً لا مسيراً . ولكن بعـــد الف جلدة يضرع اليهم ان يعدموه . فعصبوا

عينيه وجعلوه يركع ، ولولا ان ملك البلغار مر في ذلك الوقت وسأل عن جريمته وتيقن من سذاجته لأصبح في خبر كان . ولكن الملك عفا عنه ، وبعد اسابيع ابرأ الطبيب جراحه .

واشتبك ملك البلغار مع ملك الابار في معركة ، واصطف الجيشان وجهاً لوجه في احسن حلة . وكانت المدافع علة كافية لقتل ستة آلاف جندي من كل فريق ، والبنادق علة كافية لإزالة عشرة آلاف مقاتل من افضل عالم ممكن ، اما السونكي فكانت علة كافية لقتل بضعة آلاف اخرى حتى تجاوز القتلى ثلاثين الفاً ، واقام كل من الملكين صلاة شكر في معسكره ، وانطلق كانديد من هذه المجزرة بين الجثث ليفكر في مسألة العلل والمعلولات .

وفي قرية بعيدة كاد ان يتضور جوعاً ، وكان هناك رجل يعظ الناس في الخير ويحضهم على الاحسان للفقراء . فاقترب منه كانديد وطلب حسنة ليشتري رغيفاً ، فسأله الرجل ان كان يؤمن بأن المسيح الدجال يمشي الآن بين الناس فلما اجاب كانديد انه لا يعرف شيئاً عن هذا الموضوع وذكره بأنه جائع انهال عليه سباً وشتماً ، وكاد يصيبه الاذى لولا ان رجلا طيباً اسمه جيمس اخذه في بيته وعني بشأنه . وكان جيمس هذا ينسج السجاجيد العجمية في هولندا ، فأخذ يعلم كانديد هذه الحرفة . واهتزت نفس كانديد لما رآه من عطف جيمس عليه فقال لصاحبه ان الدكتور بانجلوس قد علمه صدقاً حين علمه أن كل ما هو موجود للخير .

وفي اليوم التالي التقى كانديد بشحاذ تتقزز النفس لرؤيته ، مهلهل الثياب شائه الخلقة اكلت القرح طرف انفه وبعض فمه ، ولكن كانديد الطيب اخذته به رحمة فأعطاه المال القليل الذي اخذه من صانع السجاجيد ، وهم بالانصراف . ولكن الشحاذ استوقفه قائلا : « ألا تعرفني ؟ انا صديقك بانجلوس » . فأخذ كانديد العجب والأسى لما رآه من سوء

حال أستاذه ، واستفسر منه عما جرى له ولكونجوند . فعلم منه ان كونجوند قد ماتت . وما ان سمع كانديد بموت حبيبته حتى مادت الارض تحت قدميه وذهب يفكر بكل ما تعلمه عن الدكتور بانجلوس من ان كل ما يوجد للخير،وانه ليس في الامكان احسن مما كان، وان هذا العالم افضل عالم ممكن . وازداد حزنه حين علم بأن عسكر البلغار اغتصبوها وأطاحوا برأس أبيها البارون الذي اراد حمايتها ومزقوا امها البارونة ارباً ارباً وفتكوا بأخ كونجوند ودمروا القصر تدميراً . اما في وصف حاله فقد قال الدكتور بانجلوس ان هذا المرض الخبيث الذي شوه وجهه وهو الزهري انما جاءه من حب باكويتا وصيفة البارونة ، وقد أخذته باكويتا من راهب عالم أخذه بدوره من كونتيسة عجوز كانت قد أخذته من كابتن في الخيالة أخذه من مركيزة أخذته من اسباني .

وظن كانديد ان الشيطان لا بد ان يكون اصل هذه السلسلة المتصلة من الداء الخبيث، وهمّ بنقض نظرية استاذه الدكتور بانجلوس في ان هذا افضل عالم ممكن وان كل ما يوجد يوجد للخير ، لولا ان بانجلوس بادر بتصحيحه قائلا ان كل هذا التسلسل في العلل والمعلولات لا غناء عنه في بناء افضل عالم ممكن . فالاسباني قد جاء به من جزيرة في امريكا ، ولولا ان الاسباني ذهب الى امريكا لما عرف الاوربيون الكاكاو وغيره من خيرات امريكا . فواجب كانديد ألا يتسرع في نقض تعاليم استاذه وان يستمسك بالحكمة القائلة ان كل ما يوجد يوجد للخير .

٤

برغم محنته الشديدة ، بعد ان اصابه الداء الخبيث ، داء الزهري ، ظل الاستاذ بانجلوس على ايمانه الثابت بفلسفة التفاؤل الذي لا يحد بحدود . وأراد به تلميذه كانديد خيراً فأوصى به صديقه المحسن جيمس ليأخذ بيده وينفق عليه حتى يبرأ من علته . وبالفعل اخذ جيمس الدكتور بانجلوس تحت رعايته ، واستخدمه كاتب حسابات في متجره . وبعد فترة رحل معه ومع كانديد الى لشبونة لقضاء اعماله .

ولم يغير بانجلوس شيئاً من طباعه ومبادئه ، فأخذ يهدي جيمس الى فلسفة التفاؤل المسرف ، ويعلمه ان كل شيء في الحياة على خير حال ممكن ، او بلغته هو : ليس في الامكان احسن مما كان . ولكن جيمس كان يجيبه : « لا بد ان البشر أفسدوا طبائعهم شيئاً ما : فهم لم يخلقوا ذئاباً ومع ذلك فقد صاروا ذئاباً : والله لم يعطهم مدافع او سونكي ، ومع ذلك فقد صنعوا المدافع والسونكي ليدمر بعضهم بعضاً . ومن أمثلة هذا الفساد ذلك القانون الذي يقضي بالحجز على ممتلكات المفلسين فيضيع على الدائنين حقوقهم ! »

وهنا يجيبه الدكتور بانجلوس : « كل هذا لازم ولا غناء عنه . ومن المصائب الخاصة يتألف الخير العام . وهكذا فكلما ازدادت المصائب الخاصة ازداد الخير العام . »

وما ان انهى بانجاوس عبارته المتفائلة حتى هبت عاصفة عاتية جعلت سفينتهم كريشة تتقاذفها الامواج . وهجم الموج على سطح السفينة فاختطف بانجلوس ، ولكن جيمس الطيب تشبث به قبل ان يغرق وظل يجذبه حتى استطاع ان يتسلق الى سطح المركب ، غير ان جيمس الطيب فقد توازنه فسقط في البحر وغرق جزاء له على بطولته . كل ذلك

ولشبونة على مدى النظر ، وأراد كانديد ان يقفز لينقذ صاحبه المحسن اليه ، ولكن الدكتور بانجلوس رده عن ذلك قائلا : لا بد ان هناك حكمة في هذا : لا بد ان جيمس قام بهذه الرحلة الى لشبونة ليغرق.

وبعد قليل غرقت السفينة وغرق كل من فيها الا كانديد وبانجلوس وبحار شرس عربيد.

وما ان بلغ ثلاثتهم المدينة حتى زلزلت الارض زلزالها واندلعت منها ألسنة اللهيب فتداعت المنازل ، وفي دقائق معدودة صارت المدينة الجميلة الى خرائب واكوام من تراب . اما عدد الضحايا فكان ثلاثين الفاً . وكان ثلاثتهم من الناجين . وأخذ البحار العربيد يمشي بين جثث القتلى باحثاً عن مال ينهبه وعن شراب يشربه . وجلس كانديد وبانجلوس بين أشتات الناجين وكانوا يطعمون ويبلون خبزهم بدموعهم ، فأخذ بانجلوس يعزيهم قائلا : « ان ما حدث ما كان يمكن ألا يحدث ، ولا بد ان ما حدث كان للخير . فاذا كان هذا البركان في لشبونة فمحال ان يكون في مكان آخر ، ومحال ان يكون شيء في غير موضعه ، وكل ما في الدنيا خير . »

وسمعه رجل من محاكم التفتيش يقول هذا الكلام فاتهمه بالزندقة لأن الإيمان الصحيح يقول : ان الزلزال والبركان هما عقاب الله للانسان على خطاياه . وأحاط الحرس الاشداء بالدكتور بانجلوس وبتلميذه كانديد واقتادوهما الى السجن حيث جلدا بالسياط جلداً مبرحاً . ثم شنقوا بانجلوس وقذفوا بكانديد في عرض الطريق . وهكذا خرج بانجلوس من افضل عالم ممكن وهو يقول كل ما يحدث يحدث للخير !

وشد كانديد رحاله الى امريكا حيث صادفه حسن الطالع فجمع اكداساً من الذهب وثمين الدرر من الدورادو . وكان قد علم ان حبيبته كونجوند حية ترزق فعاد الى اوربا للبحث عنها وكان في معيته فيلسوف متشائم يدعى مارتن على نقيض بانجلوس المتفائل . فأصبح كل

لحظة يسمع مارتن يقول : ليس في الامكان اسوأ مما كان ، بعد ان كان يسمع بانجلوس في كل لحظة يقول : ليس في الامكان احسن مما كان . وبدأ بحث كانديد عن حبيبته كونجوند .

وبلغ كانديد البندقية وفي يوم الكرنفـــال التقى في بهو فندقه بستة رجال وراء كل منهم تابع يخـــاطبه قائلا : يا صاحب الجلالة : وظن اولاً انهم من المحتفلين بالكرنفال ، ولكنه عرف فيما بعد ان احدهم هو السلطان احمد الثالث الذي عزله ابن اخيه السلطان محمود من عرش تركيا وشنق وزراءه ، والثاني هو ايفان امـــبراطور روسيا الذي عزل وهو في المهد ورباه ابوه وامه في السجن ، والثالث هو تشالز ادوارد ملك انجلترا الذي تنازل له ابوه عن العرش فحاول الدفاع عن العرش ولكنه طرد وفقد ثمانمائة من اتباعه رؤوسهم . والرابع هو ملك بولندا السابق الذي احتلت بلاده ففقد عرشه . والخامس هو ملك آخر لبولندا فقد عرشه مرتـــين في ظروف مشابهة . والسادس هو ثيودور مـــلك كورسيكا الذي أصبح مفلساً لا يملك ثمن قميص .. فأعطاه كانديد حسنة.. وأحس بزهو عظيم .

وأعلن الفيلسوف مارتن لكانديد ان هذا يؤيد رأيه في الحياة . فعزل الملوك والتنكيل بهم شيء من روتين الحياة ، ولا داعي للحزن عليهم فهناك ملايين البشر اجدر منهم بالرثاء .

وعلم كانديد ان حبيبته كونجوند وأخاها البارون وبانجلوس قد أسرهم الترك وباعوهم بيع الرقيق . فعجب لذلك عجباً شديداً فقد رأى بنفسه بانجلوس معلقاً في المشنقة بلشبونة . اما كونجوند فكانت تغسل الصحون في سراي امير بترانسيلفانيا وباع كانديد اكثر جواهره التي جمعها في امريكا لتجار من يهود اسطنبول بأبخس ثمن ليفتديهم ويعتقهم .

وروى الدكتور بانجلوس على كانديد كيف نجـــا من مشنقة محكمة التفتيش فقال ان يوم اعدامه كان يوماً مطيراً وفي عجلة الجلاد لم يحكم

حبك الحية ، وهكذا ظنوه مات وهو حي ، وبدأ الطبيب في تشريح جثته فصرخ ففر الطبيب كأنه رأى الشيطان . ثم ابتسم بانجلوس وأضاف : ألم اقل لك اننا نعيش في افضل عالم ممكن وان كل ما يحدث يحدث للخير ؟

اما كونجوند فقد وجدها كانديد شائهة الخلقة كأنها عجوز شمطاء من كثرة المحن ، فارتاع وطار الحب من قلبه ، ولكنه رغم ذلك طلب يدها وفاء بوعده . وهنا تدخل اخوها البارون الجاحد ورفض ان تتزوج اخته سليلة الاشراف من رجل لا نبالة في دمه وصاح قائلا انه يفضل الموت على ذلك . ولم يكن كانديد في الحقيقة حريصاً على هذا الزواج، ولكن العناد والكبرياء المجروحة جعلاه يرد البارون المتغطرس الى حياة الرق التي كان يحياها ، ويتزوج من كونجوند .

وهكذا عاش كانديد مع كونجوند بين صديقيه الفيلسوف المتفائل بانجلوس والفيلسوف المتشائم مارتن في ضيعة صغيرة اشتراها بما تبقى له من مال . وكان الفيلسوفان يتجادلان عامة النهار والليل في الفلسفة والميتافيزيقا بدلاً من ان يزرعا الحقل : هذا يقول اننا نعيش في افضل عالم ممكن وذاك يقول اننا نعيش في اسوأ عالم ممكن .

وكان للجماعة جار من دراويش الترك واسع الحكمة ، فاحتكمت اليه الجماعة لتعرف لماذا خلق الله الانسان وما الخير وما الشر . وأجابهم الدرويش هازئاً : اذا أرسل عظمة السلطان سفينة الى مصر أتراه يفكر ان كانت فئران السفينة سعيدة ام شقية ؟ ثم اوصد الدرويش بابه دونهم .

ولكن الحكمة أتت كانديد من مكان آخر . ففي عودتهم من بيت الدرويش رأوا شيخاً وسيم المحيا يتنزه راضي البال في بستانه الصغير الجميل . واستضافهم الشيخ وقدم لهم قهوة وعطرت بناته لحاهم بالطيب. وعجبوا لهدوئه وسعادته واسطنبول في ثورة جارفة خنق فيها وزيران

والمفتي واعـدم مئات على الخازوق فأجابهم الشيخ انه يعيش في عزلة وهدوء لا يسمع بمفت ولا يستقصي انباء وزير ولا يزعج نفسه بشئون السياسة والفلسفة ، وانما يزرع بستانه بيديه ويبيع ثمار كده للغير وهذا هو سرّ سعادته .

وعادت الجماعة الى حقل كانديد ، وعاد بانجلوس ومارتن الى جدلهما الميتافيزيقي الذي لا ينقطع . فبانجلوس يثبت ان فطرة الانسـان خيرة وان كل ما يحدث يحدث للخير ، واننا نعيش في افضل عالم ممكن ، ومارتن يثبت عكس ذلك . فنظر اليهما كانديد وقال :

كل هذا قد يكون صحيحاً ، ولكن فليزرع كل بستانه .

وهذا كان رأي فولتير في الجدل البيزنطي الذي انتشر في عصره حول الفطرة الانسانية .

٥

نقش على قبره : « أعد الناس ليكونوا احراراً » ، وهو نقش متواضع ينم عن اتزان صاحبه وتجنبه الاسراف في كل شيء . فلو قد كان فولتير من المسرفين او ممن يستسلمون للعاطفة الهوجاء لتتطلع الى المستقبل القريب وهو على فراش الموت فرأى الثورة الفرنسية تندلع سنة ١٧٨٩ ، احد عشر عاماً بعد وفاته ، وصاح قائلاً : « انقشوا على قبري : هنا يرقد فرنسوا ماري ارويه الشهير بفولتير ، ولد عام ١٦٩٤ وتوفي عام ١٧٧٨ : جعل الناس احراراً » .

فلقد كان فولتير في طليعة نفر من الكتاب والمفكرين والعلماء في القرن

الثامن عشر مهدوا لقيام الثورة الفرنسية بالفكر والقلم وزلزلوا طغيان الملكية وطغيان الكنيسة في اوربا كلها ، لا في فرنسا وحدها ، بل في العالم كله ، لا في اوروبا وحدها ، فما من ثورة زلزلت طغيان الملكية وطغيان الاقطاع وطغيان الكهنوت في اية بقعة من بقاع الارض الا وكانت متأثرة بطريق مباشر او غير مباشر بأفكار فولتير وروسو ومونتسكيو وديدرو ودالمبير وعامة الكتاب المعروفين باسم كتاب « الموسوعة » او « الانسكلوبيديين » .

وقد كان اثر فولتير في ايقاظ الشعور الثوري وتنبيه الناس الى مفاسد الاستبداد المادي والروحي اعظم من اثر اي مفكر آخر من ابناء جيله باستثناء روسو ، او ربما كان اعظم من اثر اي مفكر آخر مع اطلاق القول ودون احتياط منه . فاذا اردت الدليل الملموس على هذا الاثر العظيم فأذكر انه بين قيام الثورة الفرنسية وعام ١٨٣٥ طبعت مجموعة اعماله الكاملة اربعاً وثلاثين طبعة اي بمعدل طبعة كل عام ونصف تقريباً بل أذكر انه نشر في السنوات السبع الواقعة بين ١٨١٧ و ١٨٢٤ من اعماله الكاملة ٣١٦٠٠ مجموعة تتكون من ١٥٩٨٠٠٠ مجلد .

ففولتير اذن كان في عصره ولا يزال في عصرنا هذا كاتباً مقروءاً على اوسع نطاق ، وهو يمتاز على غيره من الكتاب بأن قراءه من جميع الطبقات ، فالاشراف وسراة الناس والمترفون انفسهم وجدوا في الماضي ويجدون في الحاضر متعة في قراءته لا تعدلها متعة وحكمة في افكاره قلَّ ان تبلغها حكمة رغم ما يكيله لهم ولجورهم من سخرية مريرة . والمثقفون يأنسون اليه والناقمون على مظالم المجتمع يلتمسون في اعمال فولتير الكثيرة ألذع فكاهة وأمر سخرية وألمع ذكاء ، أكاد اقول في كل جملة خطها قلمه ونقد بها المجتمع العبودي .

واذا اردت ان تتحقق من اثر هذا المفكر العظيم والساحر النادر في بني عصره فاعلم انه حين زار باريس آخر زيارة له بعد غيبة سبع

وعشرين سنة كان يقيم ابانها في بلدة فرنيه على الحدود السويسرية ، اعلنت المدينة ذلك اليوم اجازة رسمية فيها ونصبته الأكاديمية الفرنسية رئيساً لها وتجمهرت الجماهير حول مركبته في مظاهرة عظيمة تحييه وتهتف له بطول الحياة . وفي المساء مضى فولتير الى مسرح الكوميدي فرانسيز ليشهد تمثيل مسرحية من مسرحياته اسمها « ايرين » ، مثلتها ترحيباً بمقدمه ، فوجد طريقه الى مدخل المسرح بين صفين من اجمل نساء المجتمع قد اصطففن لاستقباله ، ويعطل التمثيل ولم يرفع الستار عشرين دقيقة كاملة كان النظارة يحيون اثناءها هذا الكاتب الشيخ الذي كان يومئذ في الرابعة والثمانين من عمره ، وهو مطل عليهم من مقصورته . وحول الفندق الذي اقام فيه فولتير احتشدت الجماهير من كل طبقة تحييه هاتفة : « عاش فولتير منقذ كالاس » .

فمن يكون كالاس هذا الذي ارتجت له ضمائر الفرنسيين في تلك الحقبة البعيدة حتى نظمت من اجله المظاهرات واستقبل بسببه فولتير في باريس استقبال الغزاة الفاتحين .

لم يكن كالاس رجلاً واحداً ، بل كان اسرة بكاملها مكونة من اب وام لهما جملة اولاد وبنات ، وكان احد هؤلاء الاولاد شبه أبله وقد اقدم على الانتحار ، فجر انتحاره الى سلسلة من المآسي احاقت بالاسرة كلها . فقد كان آل كالاس يدينون بالمذهب البروتستانتي وفرنسا كما هو معلوم بلد كاثوليكي . وذهب بعض رجال الدين الكاثوليك الى ان الولد لم يمت منتحراً بل مات مقتولا بيد والده لانه اراد ان يتحول من البروتستانتية الى الكاثوليكية . ولم يكن هناك اي دليل في يد الكنيسة الكاثوليكية على صحة هذه التهمة ، ولكن كالاس قبض عليه بالرغم من هذا وأعدم وسجنت بناته في بعض الأديرة ونفي اولاده .

وقد بحث فولتير قضية كالاس بنفسه وانتهى رأيه الى ان الرجل راح ضحية التعصب الديني .

وقد جاهد بقلمه وماله سنوات طويلة حتى حكمت المحكمة ببراءة كالاس بعد ادانته. وكتب في ذلك عدداً كبيراً من الكراسات والخطابات، وهاجم الرأي العام الذي استسلم في هذه القضية لشعور الغوغاء والمتعصبين حتى انتصر في النهاية. وبعد تبرئة كالاس رد الى زوجته اعتبارها وأفرج عن بقية افراد الاسرة.

من اجل هذا الكفاح في سبيل العدالة لقي فولتير كل هذه التحية الحارة بين قومه.

ويخطىء من يحسب ان فولتير كان ثائراً بالمعنى المفهوم، فهو قد كان في طليعة كتاب عصره في الدفاع عن الحريات الشخصية والحريات العامة والمساواة امام القانون، كما كان في مقدمة المؤمنين بقدرة الانسانية على التقدم والرقي. ولكنه كان عدواً للعنف، يبغض الاستسلام للعاطفة، وينادي بأن التعصب هو العدو الاول الذي ينبغي ان يحارب حتى يعم التسامح بين الناس.

ولو انه عاش ليرى الفظائع التي ارتكبتها الثورة الفرنسية باسم المبادىء العالية التي بذرها هو وكتاب عصره في نفوس الناس لما ابتهجت نفسه لما رأى، بل لاشمأز من التطرف الذي ذهب اليه زعماء تلك الثورة، ووجد في تعصبهم الاعمى لمبادئهم ومصالحهم نقيضاً واضحاً لما كان ينادي هو به من الاعتدال والتسامح واحترام الذات الانسانية وتحكيم العقل في كل شيء. فهو ما هاجم الاستبداد الاقتصادي والروحي الذي كانت تفرضه الملكية والاقطاع والكنيسة الكاثوليكية الا لخروجه على العقل، وتجاوزه كل معقول.

وليس هناك ابعد من الشقة التي تفصل تفكير فولتير القائم على العقل، من تفكير جان جاك روسو القائم على العاطفة، رغم ان كليهما كان يعمل لغاية واحدة الا وهي تقويض الملكية والاقطاع والكنيسة الكاثوليكية.

ففولتير كان يبغض روسو ويدرك ان دعوته لتقديس الغرائز الفطرية في الانسان واطلاقها من عقالها الذي حبستها فيه الحياة المدنية والاجتماعية دعوة مؤدية حتماً الى تعصب وحماسة وعاطفية من نوع جديد .

وفولتير لم يكن يرى ما رآه روسو من ان الانسان مفطور على الخير او خيّر بالفطرة . وان ما به من شرور انما هو وليد الحياة الاجتماعية والمدنية المصطنعة فلا سبيل الى اذكاء هذه الفطرة الخيرة الا بالثورة على الحياة الاجتماعية وعلى المدنية المصطنعة ، والعودة الى الطبيعة العذراء ، والى الفطرة المطلقة . كذلك لم يكن فولتير يرى ان الانسان مفطور على الشر لا سبيل الى اصلاحه او ترقيته او التقدم به نحو مستقبل شريف سعيد .

وانما اتخذ فولتير لنفسه طريقاً وسطاً وهي الاعتقاد بأن في الانسانية شراً كثيراً هو وليد العوامل المختلفة واهمها الجهل والاستبداد والاسترقاق والاستغلال والهوس العاطفي والتعصب ومجانبة العقل والعلم والتسامح . وهذا الشر الكثير يمكن ازالته لانه حادث وليس قديماً ، ومكتسب وليس اصيلا. وازالة هذا الشر تكون بالتنوير والقضاء على الخرافات وتدعيم سلطان العقل ، ونشر التسامح في نفوس الناس وتقليم أظافر المستبدين والمستغلين .

وقد كان هذا الاتجـــاه الى العقل والتنوير طبيعياً في فولتير ، لأن فولتير كان ابن عصره ، بل كان قمة عصره .

وهل يعرف القرن الثامن عشر الا بأنه « عصر العقل » ؟ وهل له صفة الا انه « عصر التنوير » ... وقد بلغ الايمان بالعقل والتنوير اسمى درجاته في فولتير ،ووجد في كتاباته اقوى دعوة واوضحها واجملهـــا تعبيراً .

وحين نقول ان فولتير كان ابن القرن الثامن عشر انما نقصد انه كان رمزاً لحضارة الارستقراطية وحكم الاشراف اللذين جاهد فولتير في سبيل تقويض دعائمها .

فقد كان فولتير نفسه من طبقة الاشراف ، وقد قضى فترة من حياته في البلاط ، وكان كغيره من ابناء طبقته الاذكياء يطمع في ان يلعب دوراً سياسياً في بلاده ، ولكن آماله خابت لكثرة من أغضبهم من رجالات الدولة والكنيسة ؛ فقد كان فولتير صاحب نفس ساخرة وصاحب سخرية لاذعة ، لا يرى نقصاً ويسكت عليه ، فكان يرسل الفكاهات الموجعة في اكبر الكبراء وفي أئمة الكهنوت كلما رأى فيهم اعوجاجاً حتى استفز منهم نفراً عديداً ؛ وحين كثر اعداؤه في البلاط وفي المجتمعات الارستقراطية لم يعد له سبيل الى البقاء بينهم ، واضطر الى الانزواء من باريس الى بلدة سيريه عشر سنوات كاملة مع عشيقته مدام دي شاتليه . وكانت مدام شاتليه من مثقفات النساء في زمانها . فكانت تحيط فولتير بجو الدرس والعلم والادب اللازم لازدهار ملكاته ووفرة انتاجه . فكانا يستيقظان في الصباح الباكر ويعكفان على الاطلاع والكتابة عامة اليوم ، ولقد تعلمه الرياضة او تشرح له نظريات نيوتن . وقد بلغ من توفرهما على العمل انهما كانا لا ينامان اكثر من اربع او خمس ساعات يومياً .

وحين ذاعت شهرة فولتير كأديب ومؤرخ دعاه ملك بروسيا العظيم فردريك الاكبر ليقيم في بلاطه فانتقل الى بلاطه بعد وفاة مدام دي شاتليه . وكان فريدريك نفسه ملكاً مثقفاً يحمي الثقافة والمثقفين ويقربهم منه ويسخو في وصلهم ويحيط نفسه بكوكبة من كبار اهل الفن والعلم والادب . ولكن فولتير على شدة اعجابه بفريدريك ، وفريدريك رغم شدة اعجابه بفولتير كانا في شحان دائم ، يتخاصمان في النقاش ويأخذ كل منهما الآخر بالعنف واللجاج ولا سيما وان فولتير الساخر كان دائم التعريض ببعض من في معية عاهل بروسيا من رجال الفكر . وهكذا انتهى هذان الصديقان الى فرقة ، وفر فولتير من بلاط فريدريك الاكبر بعد اربعة اعوام عاصفة ، وقد غضب عليه فريدريك غضباً شديداً

وأوشك ان يزج به في السجن .

واستقر فولتير في بلدة فرنيه التي خلد ذكرها بمقامه فيها خمساً وعشرين سنة متصلة الى آخر سنة من عمره . وفي هذه السنوات الخمس والعشرين قويت دعوة فولتير الى الاصلاح واشتد نقده لمفاسد النظام القائم حتى غدا اللواء الذي تجمع حوله الجمهوريون واعداء الاقطاع وكل راغب في الثورة على استبداد الملكية والكنيسة . وقد كان فولتير يرجو في اول الامر ان يجد من الملك ما يطمع فيه من مكافأة وتشجيع ، وحين يئس من ذلك ادرك ان مكانه الطبيعي مع الشعب . فغذى بكتاباته جميع الاتجاهات الثورية التي تجمعت في استيلاء الشعب على الباستيل عام ١٧٨٩ .

ولكن فولتير رغم تغذيته للتيارات الثورية التي كانت تتلاطم في فرنسا مع الملكية المستبدة والاقطاع الغاشم والكنيسة المتعفنة خادمة الملكية والاقطاع ، لم يكن يفهم بالثورة على هذه الاشياء جميعاً ما كان يفهمه غيره بها . وانما كان يقصد بالثورة سحق التعصب والجهل ونشر التسامح والعلم وازالة الاسترقاق والاستغلال واقرار الحرية والمساواة امام القانون . اما الثورة التي يسودها الغضب والتطرف وتذهل الناس عن رشدهم ، فلم تخطر له على بال .

من اجل هذا نستطيع ان نقول ان فولتير رغم انه مهد كل هذا التمهيد الخطير للثورة الفرنسية كان في حقيقة الامر ابن عصره ، ذلك العصر الذي يسمونه عصر العقل والتنوير .

تقول : وكيف يكون عصر الاقطاع او الارستقراطية الظالمة عصر العقل والتنوير من ناحية ، وكيف ينطوي على كل هذه المظالم والمفاسد والجهالات التي يحدثنا عنها التاريخ من ناحية اخرى ؟

استمع الى قول برناردشو في تفسير الثورات تفهم معنى هذا التناقض العجيب في طبائع الاشياء .

فالرأي عنـــد شو ان الثورات لا تندلع بسبب نجاح الدعوة الى الاصلاح ، ولكنها تندلع بسبب فشل هذه الدعوة . والثورة الفرنسية كغيرها من الثورات لم تنشب لان الناس استمعوا الى اقوال فولتير وامثاله من المحذرين ، ولكنها نشبت لأنهم لم يستمعوا الى اقوالهم . فلو قد استمع الناس للدعوة الى الاصلاح لصلحت حالهم فزالت اسباب الثورة عليهم من تلقاء نفسها .

وهذا ما كان يقصد اليه عقلاء الارستقراطية ، وامامهم فولتير ، بالعقل والتنوير . بالعقل والتنوير ينبغي ان يتم الاصلاح . فان لم يتم الاصلاح بالعقل والتنوير تم بالعاطفة والتدمير .

روسو

١

كان عجيباً امر هذا الرجل الذي امتلأت حياته بالمتناقضات الهوجاء . فقد قضى اخصب فترة في حياته ، الى السابعة والثلاثين من عمره ، خاملاً لا ينبىء شيء في سيرته بأنه سيخرج منه هذا الاديب العظيم والفيلسوف الكبير والثوري الخطير الذي دكت فلسفته قلاع الارستقراطية والاقطاع . ثم هبط عليه الوحي فجأة ولازمه اثنتي عشرة سنة فزلزل بكتاباته الفكر الاوربي والمجتمع الاوربي ، ولا زال حتى اليوم يزلزل الفكر والمجتمع في كل مكان على وجه الارض فيه طغاة وعبيد وفيه تستغيث فطرة الانسان الملهمة من أسر الحياة المدنية وتحتج العاطفة المتمردة على ارهاب العقل والعلم والنظام . وبعد ان زلزل الدنيا بكتاباته عاد اليه خموله الاول وانتهى كما بدأ رجلا ضائعاً بين الاحلام السعيدة والاحلام السقيمة حتى مات في ١٧٧٨ عن ست وستين سنة .

ولد جان جاك روسو في مدينة جنيف عام ١٧١٢ لأسرة فرنسية الاصل استوطنت سويسرا زمناً فراراً من الاضطهاد الديني ؛ فقد كانت من الهوجونيت او البروتستانت الفرنسيين الذين نزحوا عن فرنسا اتقاء

لعنت الكاثوليك . وماتت امه وهي تلده فلم يبق له الا ابوه الطيب الغريب الاطوار ...

وكان والد روسو صانع ساعات في جنيف ، لقن ابنه جان جاك حب الحرية وحب جنيف ، وكان يقول له في طفولته : « احب وطنك يا جان جاك » ولم يكن وطنه هذا فرنسا بحضارتها الزاهرة ، الظالمة ، ومجتمعها الملكي الاقطاعي المعقد الذي اختلط فيه البذخ الفاسق والفكر المستنير ، بل جنيف الجمهورية البسيطة المتواضعة التي يعيش فيها الناس عيشة بسيطة ساذجة قريبة من الطبيعة . وكان ابوه يقول له : « انت جنيفي ، وفي يوم من الايام سترى اقواماً غير قومك ولكنك لن ترى مثلهم احداً » . وكان الأب لا ينسى ان يعلم ابنه ان نظام الحكم الجمهوري الديمقراطي البسيط في جنيف خير الف مرة من نظم الحكم في اعظم البلاد وارقى المجتمعات .

كل هذا تعلمه جان جاك روسو في طفولته ، فلا غرابة اذا تركت هذه التعاليم في نفسه اثراً عميقاً لم تمحه الايام ، أثراً لا بد من فهمه لفهم نظريات روسو ، الاجتماعية والسياسية ، ولا سيما ما كان منها متعلقاً بنظم الحكم ، ففي حديث لروسو عن الديموقراطية نجد ان وراء افكاره الاساسية يتمثل مجتمع جنيف الصغير المحدود ، الشبيه بمجتمع المدينة ــ الدولة في العالم القديم ،او في العصور الوسطى ،لا المجتمع القومي الضخم في امة من الحجم الكبير . ولم يكن غريباً ان يوقع روسو كتاباته حين بدأ يكتب : « جان جاك روسو : مواطن من جنيف » وكان يفعل هذا في فرنسا التي انتقل اليها ليتبوأ فيها مكانه بين اقطاب الفكر الانساني .

ولم يكن هذا كل ما اخذه روسو عن ابيه . فقد كان ابوه مغامراً كثير الأحلام ، أفاقاً يكره حياة الاستقرار ، عنيف الطبع ، قلق النفس يهيم على وجهه في الآفاق . وكانت له نفس طفل كبير ، وكان

لا يمل قراءة الروايات . وقد روى جان جاك روسو أنه لمـــا كان في السادسة من عمره كان هو وأبوه يجلسان حتى الصباح يقرآن الروايات حتى تظهر تباشير الصباح فينهض ابوه خجلاً ويقول « هيا ننام ، انني طفل اكثر منك » .

هذه هي المدرسة الغريبة التي تعلم فيها جان جاك روسو . وكان في حداثته يلتهم كل ما تصل اليه يده ، فقرأ بلوتارك وهو بعد في السادسة وحفظه عن ظهر قلب، وأتى على اكثر القصص في هذه السن الباكرة ، فتحول الى ولد حالم خجول يعبد البطولة ويعيش بين أبطال الخيال ، ونزع الى الوحدة وتأججت فيه العاطفة والتهب الوجدان .

وتخلى عنه ابوه وهو بعد في العاشرة فهجره وتركه لرحمة الاقدار . ولم تقس الحياة على جان جاك الصغير في هذه الفترة الحرجة من حياته، فلقي مودة ورحمة ممن قابلهم . ولكن حياة التشرد هـــذه جعلته يشبه اعرب الفتيان ، فنشأ فتى حالماً كسولا مولعاً بالتسكع متقلباً لا يُعتمد عليه، خالياً من الارادة يتحول مع كل ريح ، لا مطمع له في الحياة الا العيشة الهادئة القليلة الضوضاء التي ينعم فيها بأحلام المراهقة وبارضاء طباعه الشهوانية .

وفي فرنسا التقى روسو سنة ١٧٢٨ ، وهو بعد في السادسة عشرة من عمره ، بسيدة تكبره سناً هي مدام دي فارانس كانت تقيم في بلدة انيسي . وعلق قلبه بها واختلط في نفسه هيام العاشق واحساس الفتى الذي حرم عطف الام منذ ولادته ، فكان يسمي هـــذه السيدة الشابة « ماما » . وأقصته السيدة فارانس عنها بعض الوقت ليشق طريقه في الحياة ويبني مستقبله ، فأخذ يتشرد سنوات من بلد الى بلد سيراً على الاقدام، فقطع الطريق من انيسي الى تورين عـــابراً جبال الالب ، ثم مشى من تورين الى ليون ومن ليون الى لوزان ومن لوزان الى نيوشاتل ومن نيوشاتل الى باريس . وأخيراً عاد الى « ماما » في بلدة شامبيري

حيث انتقلت . ولم تجد مدام فارانس وسيلة لرد هـذا العاشق الشاب ورق له قلبها فقبلته في دارها . واقام جان جاك معها ثلاث سنوات ، بين ١٧٣٨ و ١٧٤٠ . على مقربة من شامبيري كانت له بمثابة الحياة في فردوس أرضي . وقد لازمته صورة مـدام دي فارانس طول حياته فكانت آخر صفحات خطها في حياته تفيض بعرفان الجميل « لماما » الطيبة هذه .

وفي اثناء مقام روسو بشامبيري كان يلتهم كل ما يستطيع ان يلتهمه من اعمال الأدباء والمفكرين دون نظام ولا ترتيب . فقرأ اعمال مونتاني ولابروير وبيل وبوسويه وفولتير ، وتأثر بفولتير بوجه خاص ، ولكنه رغم كل هذه المحاولات لتثقيف نفسه ظل ناقص التكوين اذا قيس بمفكري عصره الذين تعاونوا على وضع دائرة المعارف . وكان علمه بالقدماء لا يتجاوز بلوتارك وتاسيت وسينكا وشيئاً من افلاطون وربما فرجيل . غير ان فطرته الخصبة جعلته ينتفع من دراساته الناقصة غير المنظمة اعظم انتفاع . اما استاذه الأول الذي علمه كل شيء في الحياة فهو الطبيعة .

ولم تكن مدام دي فارانس تحبه كما يحبها ، فلم تلبث ان فتحت عش غرامه لسواه . فانطلق روسو في ١٧٤١ الى باريس حزيناً ، وكان يومئذ في الثلاثين من عمره ، لا يملك الا دراهم قليلة ومخطوطاً لكوميديا ومشروعاً لكتابة النوتة الموسيقية بطريقة جديدة .

وفي باريس تصعلك روسو زمناً بين القهاوي والصالونات . وفي هذه الفترة تعرف على اقطاب الأدب والفكر في عصره : تعرف على فونتنيل وماريفو والفيلسوف كونديلاك ، وصادق ديدرو صاحب دائرة المعارف . وتوسط له اصحابه فعين سكرتيراً لسفارة فرنسا في البندقية سنة ١٧٤٣ ، ولكنه لم يلبث ان تشاجر مع السفير وعاد الى باريس في العام التالي .

وأخذ يجهز للمسرح روايات موسيقية تافهة مقتبسة من فولتير ورامو .

وعاون ديدرو قليلاً في دائرة المعارف . وفي ١٧٥٤ تعرف روسو على الفتاة التي اقترن اسمه باسمها الى ان فرق الموت بينهما وهي تيريز ليفاسير ، وكانت تعمل خادماً في فندق ، وأنجبت له صاحبته عدة ابناء ، فكان يودعهم الواحد بعد الآخر في ملجأ اللقطاء متذرعاً بمختلف المعاذير .

وظل روسو على هذه الحال من الصعلكة على هامش الحياة الأدبية التافهة حتى ١٧٤٩ حين بلغ السابعة والثلاثين من عمره . ثم حدث له حادث قلب حياته رأساً على عقب . فقد كان يسير في طريقه الى سجن فانسين ليزور صديقه ديدرو الذي ألقي عليه القبض بسبب دائرة المعارف. وكان يقرأ في الطريق مجلة ادبية ، فقرأ فيها اعلاناً عن جائزة تمنحها اكاديمية ديجون لكاتب احسن بحث عن الموضوع التالي : « هل ساعد تقدم العلوم والفنون على افساد الاخلاق أم على ترقيتها » . وهنا تزاحمت في رأسه الافكار وكأنما « اخترقه الف شعاع من نور » ، وجلس تحت شجرة على جانب الطريق وهو في بحران . ومنذ تلك اللحظة احس روسو بأنه « يعيش في دنيا غير هذه الدنيا » وانه «اصبح رجلاً آخر » . فقد تفتحت امامه آفاق الفكر ، وأحس بأنه اهتدى الى « الحقائق العظمى » التي بنى عليها فلسفته المستقبلة كلها . ان الإجابة على سؤال اكاديمية ديجون كان نقطة الابتداء في حياة فكرية اخصب ما يكون .

وأمسك روسو بالقلم ولم يلقه الا بعد سنوات طويلة . فما إن ظهرت « رسالة عن تقدم العلوم والفنون » حتى نالت الجائزة ولكنها نالت اكثر من الجائزة فقد اهتزت لها الأوساط الفكرية والأدبية وتفرغ روسو للتفكير والكتابة انه عرف الإجابة على كل شيء : العودة الى الطبيعة . الإنسان خير بالفطرة وحر بالفطرة والمجتمع يفسد الفطرة ويسترق الإنسان . فليكن النداء الجديد اذن : العودة الى الطبيعة . انه يعرف الآن ماذا يريد . انه عدو الفلاسفة عدو العلماء . العلم لا يهدي

الى المعرفة والعقل لا يهدي الى الحقيقة : الفطرة وحدها تهدي الى المعرفة والحقيقة .

وكان روسو يعمل صرافاً ، فترك الصرافة واراد ان يكسب قوته عاملاً . وتخلى عن ثيابه البورجوازية ، فخلع سراويله البيضاء وقمصانه الناعمة وسيفه واكتفى ببدلة متواضعة ليعيش مخلصاً لمبادئه .

وفي ١٧٥٣ اصدر روسو رسالته التالية : « رسالة عن منشأ انعدام المساواة بين الناس » . ثم اعتكف في مونمرنسي بين احضان الطبيعة حيث كتب قصته الخالدة « هلويز الجديدة » في ١٧٦١ . وفي ١٧٦٢ اصدر « العقد الاجتماعي » و « أميل » . وهنا بدأت الحكومة الفرنسية وحكومة جنيف تضطهدانه معاً ، واضطربت حياته ، فلجأ الى انجلترا في ١٧٦٦ حيث نزل ضيفاً على الفيلسوف دافيد هيوم ، ووجد من الانجليز تمجيداً عظيما . ولكنه لم يلبث ان تشاجر مع مضيفه وعاد الى فرنسا سنة ١٧٦٧ . وعكف على اتمام « اعترافاته » التي كان قد بدأها في انجلترا . وانتهت حياة هذا المفكر العظيم كما ينتظر ان تنتهي ، فقد اضطرب عقله في نهاية عمره واستبدت به عقدة الاضطهاد حتى مات .

٢

« ان اول رجل أقام سياجاً حول رقعة من الارض ، ورأى ان يقول : « هذه ملكي » ، ووجد أناساً يصدقونه لسذاجتهم هو المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني . ولو ان انساناً اقتلع هذا السياج او ردم الحور

المحدد للارض وصاح في الناس قائلاً : « حذار ان تصدقوا هذا الدجال ، فإن نسيتم يوماً ان ثمرات الارض ملك لنا جميعاً ، وان الارض نفسها ليست ملكاً لأحد ، فقد قضي عليكم القضاء المبرم » لو ان انساناً فعل هذا لأنقذ البشرية من جرائم وحروب وجنايات قتل وفظائع ومآس لا تعد ولا تحصى » .

هذا ما كتبه جان جاك روسو سنة ١٧٥٣ في رسالته : « خطاب عن منشأ انعدام المساواة بين البشر » رداً على السؤال الذي طرحته اكاديمية ديجون على رجال الفكر في القرن الثامن عشر وهو : « ما هو منشأ انعدام المساواة بين البشر ، وهل يجيزه القانون الطبيعي ؟ » فكانت نظريته هذه بداية معارك فكرية لا تنتهي ، معارك فكرية لا تزال رحاها دائرة بيننا حتى اليوم .

ولم يكن جان جاك روسو اول من ناقش مبدأ الملكية الخاصة من المفكرين ، فقد سبقه الى ذلك مفكرون عديدون تبدأ سلسلتهم بأفلاطون وبلغت قمتها في توماس مور . ولكن روسو أخرج هذه المناقشة من حيز الجدل الفلسفي البحت ومن دائرة الاحلام الطوبوية الى مجال البحث الاجتماعي وجعل منها قضية من قضايا الرأي العام .

وهكذا رأى روسو ان انتقال الانسانية من حياة الطبيعة والفطرة الى الحياة الاجتماعية والمدنية كانت دعامته الاولى ظهور مبدأ الملكية الخاصة ، ورأى ان ظهور المجتمع المدني كان بداية الكوارث التي حلت بالجنس البشري منذ ان خرج على قوانين الفطرة والطبيعة . ومن هذه الكوارث الحروب والجرائم ، ولكن ليس أقلها شأناً عند روسو انعدام المساواة بين البشر وفقدان التكافؤ بينهم وهو الاصل في ضياع حريتهم واسترقاق بعضهم البعض الآخر .

فعند روسو ان الانسانية في حالة الفطرة كانت تعيش في شيوعية بدائية لا تعرف نظام الملكية الفردية ، فلما عرفت الزراعة وصناعة المعادن

عرفت معها نظام الملكية . وهذه النظرية ليست مجرد فكرة مرتجلة فقد ايدتهـــا الدراسات الاثنولوجيـــة والانثروبولوجية التي اجريت على المجتمعات البدائية في القرنين الأخيرين . اما النظرية التي تفرد بها روسو فهي : ان ظهور المدنية بظهور الزراعة والصناعة ، كان بداية انهيار الجنس البشري وتفشي الشرور فيه . وهو يسمي هذا الانتقال من حياة الفطرة الى حياة المدينة « ثورة عظمى » في تاريخ الانسانية : « الصناعة والزراعة هما الفنان اللذان أحدثا هذه الثورة العظمى : ويقول لنا الشعراء ان اول ما مدّن الناس وخرّب الانسانية ، هو الذهب والفضة ، اما الفلاسفة فيقولون انه الحديد والحنطة . »

والاصل عند روسو ان هناك نوعين من عدم المساواة بين الناس ، احدهما « طبيعي » ، نسميه طبيعياً لأنه من عمل الطبيعة ، « وقوامـــه تفاوت الناس في السن والصحـــة والقوة البدنية والصفات العقلية او الروحية » . والآخر « معنوي » او « مدني » ، نسميه كذلك لأنه يتوقف على العرف او ما اصطلح عليـــه الناس واتفقوا ، « وقوامه الامتيازات المختلفة التي يتمتع بها بعض الناس على حساب بعضهم الآخر ، كالتفاوت في الثراء والتكريم والسلطة ، بل وفي القدرة على فرض الطاعة على الآخرين » ، او بعبارة اخرى ، ان التفاوت بين الناس بعضه طبيعي ، وبعضه مكتسب .

وفي حياة الفطرة لا مكان الا لنوع واحد من التفاوت ، هو التفاوت الطبيعي . وفي حياة الفطرة يحكم القوي الضعيف ، ويسود العنف لا الحق ، وتسيطر الطبيعة لا القانون ، وهذا النمط من الحياة يسميه جان جاك روسو فردوس « السعادة الحقيقية » .

ثم حدثت معجزة في تاريخ البشر قلبت احوالهم رأساً على عقب ، وهـــذه المعجزة جعلت الضعيف يحكم القوي وجعلت الحق يسود على العنف وجعلت القانون يسيطر على الطبيعة . هذه المعجزة هي ظهور

المدنية التي اخرجت الانسان من فردوس السعادة الحقيقية وادخلته فردوس السعادة الوهمية .

ولكن انسان الفطرة عند روسو ليس مجرد وحش ضار كما يتبادر للذهن او كما يزعم المتشائمون ، فهو قد جبل على الفضائل الفطرية ، وينبوع هذه الفضائل الفطرية كلها عاطفة الرحمة . فحياة الفطرة ، رغم سيادة القوة والعنف والطبيعة فيها على الضعف والحق والقانون ، يحكمها مبدأ اكبر شامل هو مبدأ الرحمة . وآية شمول هذا المبدأ ان الجنس البشري في مجموعه ، بأقويائه وضعفائه ، بأصحائه ومرضاه ، بشبابه ومسنيه واطفاله ، برجاله ونسائه ، جنس ضعيف وسط هذا الكون العاتي . لهذا ركبت فيه الرحمة بالطبيعة حتى لا يهلك ، بل انه فطر على الرحمة قبل ان يفطر على التفكير . والدليل على ذلك ان الوحوش نفسها جبلت على الرحمة والتعاطف ، مما يتمثل في حدب الحيوان على الحيوان وتعاونه معه لدرء الخطر المشترك .

ولكن الانسان يختلف عن الحيوان في شيء خطير هو قدرته على التقدم ، او ترقية النفس ، اذا واتته الظروف . وهكذا نمت ملكات الانسان التي تعينه على التقدم او الرقي ، وكانت أهم ملكة اعانته على تحقيق هذا التقدم او الرقي هي ملكة « الفهم » . وكان العامل الاول في نمو ملكة الفهم في الانسان هي « الحاجة » ، فالحاجة أم الفهم والادراك والذكاء والاختراع وكافة ما تفوق به عقل الانسان على عقل الحيوان . وبمقدار ما اشتدت حاجة الانسان نما فهمه وذكاؤه ، وضرورات الحياة كانت دائماً حافزه الاول على تكملة كل نقص في الطبيعة ، بل والسيطرة عليها .

وبالفهم والذكاء اكتشف الانسان الزراعة والصناعة ، وبهما بدأت حياته المدنية التي كانت وبالاً عليه . كانت المدنية وبالاً عليه لأنها غيرت مقاييسه وطمست فضائله . فاذا القوي يفلح الارض او ينتج

المصنوعات ، واذا الذكي يستولي على ثمرات كده . ولو ان الناس كانوا متساوين في ملكة الفهم في انتقالهم من الفطرة الى المدنية لما اختلت موازينهم الاولى ، ولكن تفاوت الناس في ملكة الفهم مكن اكثرهم فهماً وحذقاً ومكراً ، من ان يصبحوا سادة الموقف في هذا المجتمع الجديد .

وقد ادى اكتشاف الزراعة الى تقسيم الارض وظهور نظام الملكية ، وادى الاعتراف بنظام الملكية الى ظهور فكرة العدالة ، التي تنظم ما هو لي وما هو لك . وبظهور فكرة العدالة ظهرت فكرة القانون منظم العدالة وحاميها . وبظهور نظام الملكية انعدمت المساواة في توزيع ثمرات الطبيعة ، بل وفي توزيع الطبيعة نفسها ، اي ظهر التفاوت الشديد في الغنى والفقر ، وازداد اعتماد من لا يملكون على من يملكون ، وبازدياد هذا الاعتماد فقد الفقراء حريتهم ودخلوا في الأسر والعبودية طائعين او كارهين بحكم الحاجة والضعف معاً : الحاجة لانها اعتماد على الغير ، والضعف لان القوة الطبيعية لم تعد كافية لحماية النفس في المجتمع المدني الذي نظم اجهزة وأنظمة جماعية ، هي اجهزة الدولة وانظمتها ، لحماية الأمن والعدالة والحرية وغير ذلك من المبادىء التي تقوم عليها الحياة الاجتماعية المدنية ، وجوهرها حماية الضعيف من القوي وحماية صاحب الحق من المغتصب ، واحلال القانون محل العنف ، وهي مبادىء يرى روسو انها نابعة جميعاً من مبدأ الملكية وضمان حريتها وصيانة أمنها .

وهكذا قبل الناس الدخول في المجتمع المدني والخضوع للنظم الاجتماعية والسياسية حرصاً منهم على حماية أمنهم وحرياتهم المكتسبة . ولكنهم اذ فعلوا ذلك تخلوا عن امنهم وحرياتهم الطبيعية ، وخرجوا من الفردوس الحقيقي ودخلوا الفردوس الزائف .

وهنا يسأل روسو هذا السؤال الخطير : اذا كانت صفة الانسان الاولى هي الرحمة ، فلماذا لم تسيطر الرحمة على المجتمع المدني فتنقذه

من كل هذه المساوىء الناجمة عن انعدام المساواة الاجتماعية ؟ وهو يجيب على ذلك بقوله : ان عاطفة الرحمة تكون على اقواها في الاحياء التي يتوحد فيها الفرد والمجموع .

فاحساس الفرد بالوحدة مع المجموع يجعله يحس باحساسه ويتألم لآلامه ويخف لنجدته . وكلما قوي الاحساس بهذه الوحدة قويت عاطفة الرحمة ، وهي ينبوع كل الفضائل الاجتماعية عند روسو . وهذا الاحساس بوحدة الفرد مع الجماعة يكون على اشده في حياة الفطرة، وكلما اقترب الإنسان من حياة الطبيعة ؛ ويشتد ضآلة كلما ابتعد الانسان عن حياة الطبيعة وانغمس في الحياة المدنية . ومن هذا يستخلص ان انعدام المساواة الطبيعية بين البشر في حياة الطبيعة تكاد آثاره ألا تحس بسبب قوة التعاطف بين الناس ، اما الحياة المدنية فهي تقتل عاطفة الرحمة في قلب الانسان وتقيم الحواجز بين الناس وتجعل من كل فرد جزيرة مستقلة وعالماً مغلقاً على نفسه . ومن هنا كان انعدام المساواة المدنية بين البشر فظيع الآثار في كيان الإنسانية، وان الانتقال من الحياة الطبيعية الى الحياة المدنية هو بمثابة سقوط الانسان من طهارته الأولى الى رجس العالم المادي .

٣

بعد ان اذاع جان جاك روسو آراءه عن منشأ انعدام المساواة بين البشر وتعرض لمشكلة الانتقال من المجتمع الطبيعي الى المجتمع المدني واجه مشكلة الحياة الاجتماعية في مجموعها . ولعله ادرك ان آراءه في

انعدام المساواة تثير من المشاكل اكثر مما تحل ، فالنهاية المنطقية لآرائه هي : اذا كان الانتقال من مجتمع الفطرة الى مجتمع المدنية بمثابة سقوط للانسان من كماله الاول ، فهو اذن يـدعو الناس الى تحطيم المدنية والمجتمع المدني والعودة الى الطبيعة عودة تامة . وهذا شيء قد يكون ممكناً في احلام الشعراء ، اما في نظريات الحكم والسياسة والاجتماع فهو شيء غير ممكن .

لهذا نجد ان روسو حين كتب كتابه المشهور « العقد الاجتماعي » ليوضح فيه نظريته في نظام الحكم وفي اساس السيادة تخـلى عن بعض آرائه الاولى في رسالته عن العلوم والفنون ، وفي رسالته عن انعـدام المساواة . وهو لم يكتف بتغيير موقفه بل ذهب الى نقيض ما كان يدعو اليه . واذا كانت الفكرة الشائعة في رسالتيه الاولين هي حب الحرية الفردية المطلقة وبغض السلطة وكل تنظيم اجتماعي بغضاً لا نجد له مثيلاً الا في نظريات الفوضويين ، فان الفكرة الشائعة في « العقد الاجتماعي » هي حب الحرية الجماعية والاعتراف بالسلطة وبالتنظيم الاجتماعي. فالمجتمع ليس شركة بالمعنى المألوف حتى يمكن حله . وما دام لا يمكن حله والعودة بأبنائه الى الحياة الفردية المطلقة ، فلا مناص لكل مفكر اجتماعي من الاعتراف به . وهـذا ما أوقع روسو في كثير من المتناقضات الفكرية .

فالمشكلة عند صاحب « العقد الاجتماعي » اذن لم تكن صيانة الحرية الفردية بقدر ما كانت صيانة الحرية الاجتماعية او المدنية . وشغله الشاغل في هذا الكتاب هو ان يبحث عن أسلم نظام اجتماعي يصون هذه الحريات الاجتماعية او المدنية . وكثير من المتناقضات التي وقع فيها روسو ناشيء من اصراره على بعض نظرياته الاولى .

فهو مثلاً يبدأ « العقد الاجتماعي » بعبارتـه المشهورة : « ولد الانسان حراً وهو مع ذلك يرسف في الاغـلال في كل مكان » فهو

اذن لا يزال يفترض ان انسان الفطرة يتمتع بحرية « طبيعية » وانه فقد هذه الحرية الطبيعية بدخوله في المجتمع المـــدني . ولكن قبول روسو للمجتمع المدني في « العقد الاجتماعي » جعله اولاً يضع للحرية مفهوماً جديداً، وجعله ثانياً يرى في المجتمع المدني خطوة متقدمة عـــلى المجتمع الطبيعي ، وجعلـــه ثالثاً يلتمس اسباب فساد الجنس البشري لا في مجرد التنظيم الاجتماعي ولكن في النظم الاجتماعية الفاسدة التي تسود البشر ، وجعله رابعاً يبحث عن أسلم اساس للتنظيم الاجتماعي يكفل للانسان حقوق الإنسان وحرياته ، وهذا الأساس هو نظرية العقد الاجتماعي .

اما الأغلال التي يرسف فيها الانسان في كل مكان فمصدرها عند روسو شيء واحد هو « السلطة » . وهنا تبدأ المشكلة . كيف ظهرت السلطة وما مدى شرعيتها ، اما السلطة النابعة من القسر والارهاب فهذه لا يعترف بها روسو ، ولذا فان كل سلطة شرعية عنـــده لا بد ان تستند الى « الاتفاق العام » ، وهو في هذا يقول : « وما دام ليس لإنسان ما سلطة طبيعية على اخوته في الإنسانية ، وما دامت القوة لا تكسب حقاً ، امكننا ان نستخلص ان المواضعات القائمة على الاتفاق العام هي اساس كل سلطة شرعية تقوم بين الناس » .

وبقيام هذه السلطة الشرعية يتجرد الإنسان من حريته . واذا كان الفيلسوف جروتيوس يقول بأن الناس يتنـــازلون برغبتهم عن حريتهم للسلطة المهيمنة عليهم فان روسو يرفض هذا الرأي ويقول فيه : « ان التنازل عن الحرية تنازل عن الانسانية وتسليم في حقوق الإنسان بل وفي واجباته ايضاً . وهذا التنازل لا يتمشى مـــع طبيعة الإنسان ، فكلمة (العبودية) وكلمة (الحـــق) كلمتان متناقضتان ، كل منهما مانعة للأخرى » .

فلا بد إذن لتفسير قيام السلطة من البحث عن اتفاق اول بين الناس، وهو ما نسميه العقد الاجتماعي . « والعقد الاجتماعي ينشأ من ضرورة

التعاون بين الناس ضد القوى الطبيعية » . وجوهر العقد الاجتماعي هو:

« ان كلاً منا يخضع شخصه وكل قوته بالاشتراك مع الآخرين للتوجيه الأعلى الصادر من ارادة المجموع . واننا نعتبر بصفتنا الجماعية كل عضو في المجتمع جزءاً لا يتجزأ من المجموع .

« وهذا الاشتراك في جماعة يخلق فوراً كياناً معنوياً وجماعياً يحل محل الشخصية الفردية لكل طرف متعاقد ، كياناً قوامه عدد من الأعضاء مساوٍ لما في المجتمع من اصوات ، ويستمد من هذه الحقيقة وحدته وهويته المشتركة وحياته وارادته ، وهذا الشخص العام المكون على هذا النحو من اتحاد كل الأشخاص الآخرين ، يكتسب اسم صاحب السيادة » .

فمصدر السيادة عند روسو اذن هو الارادة العامة او ارادة المجموع ، والمجتمع كله في هيئته التعاقدية هو وحده صاحب السيادة ، وارادة المجموع ليست لغزاً خفياً يجوز لكل ان يؤوله حسبما يرى ولكنها شيء واضح يمكننا ان نتعرف عليه باحصاء اصوات اعضاء المجتمع نفسه . وما إن يتحد الناس بطريق التعاقد الاجتماعي في هذا المجتمع الواحد ، حتى يصبح كل عدوان على اي فرد من افراد هذا المجتمع عدواناً على المجتمع كله ، وكل عدوان على المجتمع كله عدواناً على كل فرد على حدة . وكل طرف في هذا العقد الاجتماعي « يلتزم ضمناً بأن من يرفض اطاعة ارادة المجموع ، اياً كان الرافض ، يجب اجباره على الطاعة بقوة المجتمع كله ، وليس لهذا من معنى الا اجباره على ان يكون حراً » .

ومن هذا نرى ان روسو كان يعتقد بأن الفرد الاجتماعي يجد حريته الفردية في طاعة المجموع ، وان الحرية لا تتعارض مع القسر اذا جاء القسر من ارادة المجموع الذي تعاقد معه الفرد على ان يكون عضواً فيه او جزءاً منه . ولكن كل قسر يتعارض بداهة مع الحرية . فالإنسان لا

شك يخسر شيئاً بخضوعه لهذا القسر : هو يخسر « حريته الطبيعية » ولكنه يكسب مكانها شيئاً آخر . اما الحرية الطبيعية التي يخسرها الانسان بالعقد الاجتماعي فهي حقه المطلق في الحصول على كل ما يستطيع الحصول عليه . واما ما يكسبه من العقد الاجتماعي فهو حريته المدنية ، وحقه في ملكية كل ما يملك ، وحريته المعنوية التي تجعل منه سيد نفسه بالمعنى الحقيقي . والحرية الطبيعية التي يفقدها الإنسان حرية زائفة ، بل هي اسم آخر للعبودية . ذلك لأن طاعة الإنسان لنوازعه وشهواته عبودية ، اما طاعة القانون الذي نضعه بأنفسنا فهي الحرية الحقيقية .

وهكذا نرى ان روسو قد وسع مفهوم الحرية حتى شمل طاعة القانون وارادة المجموع ، ولكنه اشترط ان يكون هذا القانون من عمل الفرد المتعاقد نفسه؛اي ان الفرد اشترك في تشريعه ، واشترط ان تكون الارادة العامة المشرعة للقوانين هي ارادة المجموع حقاً ؛ الممثلة في أغلبية اصوات اعضاء المجتمع .

بل اكثر من ذلك ، فان روسو وجد ان العقد الاجتماعي في المجتمع المدني يحل محل عدم التكافؤ الطبيعي تكافؤاً من نوع جديد هو المساواة امام القانون والمساواة بحكم القانون وبحكم الاتفاق العام ، وهي مساواة يصفها روسو بأنها اخلاقية وشرعية لأنها تزيل الآثار السيئة المترتبة على عدم التكافؤ الطبيعي بين الناس في القوة وفي الذكاء وتجعلهم سواسية في حقوق الانسان . وهذه عند روسو خطوة الى الأمام يرقى بها الإنسان في انتقاله من الفطرة الى المدنية وبدخوله في العقد الاجتماعي .

فروسو اذن قد غير كثيراً من افكاره الأساسية عندما كتب العقد الاجتماعي ، ولم تعد المشكلة عنده كيف ننقذ الإنسان من المجتمع المدني ، بل كيف ننقذ الإنسان من مساوىء المجتمع المدني ، او كما قال هو : ان المشكلة هي ايجاد شكل من اشكال الاشتراك في المجموع يستخدم

قوة المجموع كله في الدفاع عن شخص كل مشترك وفي حماية امواله ، شكل من اشكال المجتمع يتحد فيه كل فرد مع المجموع ، ومع ذلك يظل كما كان مطيعاً لنفسه وحدها ويحافظ على حريته السابقة » .

٤

عرف جان جاك روسو « السيادة » في « العقد الاجتماعي » بأنها ممارسة الارادة العامة او اعمال ارادة المجموع ، وقرر ان السيادة مقدسة لا تقبل التصرف ، اي لا تقبل ان تنقل الى الغير ولا تقبل التجزئة ولا يجوز انتهاكها .

اما انها لا تقبل التصرف او النقل الى الغير فمعناه عنده ان صاحب السيادة وهو كائن جماعي لا يمكن ان يمثله الا نفسه ، فهو وحده السيد على نفسه وعلى جميع اجزائه . واذا ظهر فيه سيد عليه سقطت عن المجتمع صاحب السيادة سيادته ، فاذا حدث هذا ، لم يعد للدولة وجود .

وهذا عينه ما يجعل السيادة شيئاً غير قابل للتجزئة . فالارادة اما ان تكون عامة او خاصة ، اي ارادة المجموع او ارادة جزء من المجموع . فان كانت الارادة ارادة المجموع ، كان اعلانها عملاً من اعمال السيادة وهذا يشكل القانون . اما اذا كانت ارادة جزء من المجموع ، فهي اذن ارادة خاصة ، ولا تشكل الا عملاً من اعمال الحكم ، وهي في أعلى حالاتها لا تتجاوز ان تكون قراراً من القرارات . فمبدأ السيادة

اذن ملازم واصيل في فكرة القانون لانه المعبر عن الارادة العامة كما تقررها اغلبية الاصوات . وهذا ما يجعلنا نستخلص ان الدولة صاحبة سيادة ، بينما ان الحكومة ليست صاحبة سيادة .

ولكن روسو يفرق بين ارادة المجموع وارادة الجميع ، ويقول انهما لا يتطابقان دائماً . فإرادة المجموع التي يحسن ان نسميها الارادة العامة لا تهدف الا للخير العام فقط ، اما ارادة الجميع فهي مجموع ارادات فردية او خاصة ، وهي تدخل في اعتبارها المصالح الخاصة . فالارادة العامة تهدف الى الخير العام وهي دائماً صحيحة . فالناس لا يريدون الا ما كان فيه خيرهم . ولكن ليس معنى هذا ان مداولات الناس وافكارهم دائماً صحيحة ، فالناس رغم انهم دائماً يريدون الخير ، قد لا يرون طريقهم الى الخير . فالشعب كثيراً ما يضلل ، ولكن الشعب غير قابل للافساد . ولقد يبدو احياناً ان الإرادة العامة تريد شراً ، ولكن الإرادة العامة لا يمكن ان تريد الشر الا في الظاهر فقط .

وهذه السيادة التي يتمتع بها جسم المجتمع او الكائن الاجتماعي بفضل العقد الاجتماعي تعطي المجتمع صاحب السيادة السلطة المطلقة على كل من فيه ، وهذه السلطة المطلقة المباشرة بتوجيه من الإرادة العامة هي ما نسميه بالسيادة ، لان السيادة اذا خلت من السلطة كانت مجرد سيادة اسمية . فكل انسان بموجب العقد الاجتماعي يتخلى للدولة ، وهي جسم المجتمع او الكائن الاجتماعي ، عن المقدار اللازم من سلطاته وامواله وحريته الذي يهم الجماعة ان تتحكم فيه . ولكن صاحب السيادة وحده ، وهو الكيان الاجتماعي الممثل في الإرادة العامة المقررة بأغلبية الاصوات ، هو الذي يقدر مدى ما يلزمه اخذه من سلطات الافراد واموالهم وحريتهم . وهو لا يمكن ان يفرض على اعضاء المجتمع من القيود ما لا تنتفع به الجماعة : « ومن هذا نرى ان السلطة صاحبة السيادة ،

رغم انها مطلقة ومقدسة ولا يجوز انتهاكها ولا يمكن انتهاكها لا تتجاوز ، ولا يمكن ان تتجاوز ، ما تواضع عليه الناس بالاتفاق العام ؛ ومنه نرى ان لكل انسان الحق في التصرف فيما يتركه له هذا الاتفاق العام من مال وحرية ، بما يجرد صاحب السيادة من كل حق في فرض واجبات على رعية من رعاياه تتجاوز ما يفرضه على غيره من الرعايا ، فلو فعل ذلك لأصبح الموضوع خاصاً لا عاماً ، وبهذا خرج عن اختصاص الكيان الاجتماعي صاحب السيادة . »

وهدف العقد الاجتماعي هو المحافظة على الاطراف المتعاقدة . ومن اراد تحقيق هذا الهدف اراد ضمناً تهيئة الوسائل المؤدية لتحقيقه ، وهذا يتضمن بعض التضحيات والمجازفات . فالذي يريد المحافظة على حياته ولو ادى ذلك الى تضحية حياة غيره ، وجب ان يكون على استعداد عند الاقتضاء ان يضحي بحياته للمحافظة على حياة غيره .. وليس للمواطن ان يحدد بنفسه مدى ما يمكن ان يتعرض له من تضحيات ، فهذا من شأن القانون المعبر عن الإرادة العامة . وبالتالي فاذا قال له رئيس الدولة المطبق للقانون : « ان في موتك منفعة للدولة » فقد وجب ان يموت ، لانه ما عاش في أمن على حياته حتى هذه اللحظة الا بناء على هذا الشرط ، « ولان حياته لم تعد مجرد هبة من الطبيعة ، بل منحة مشروطة من الدولة . »

وهكذا نجد ان روسو يرى انه بمجرد دخول الانسان في العقد الاجتماعي ، يجعل من حياته ذاتها منحة من المجتمع يمنحها بشروط . اما في الحالة الطبيعية للانسان اي قبل دخوله طرفاً في العقد الاجتماعي ، فحياته هبة من الطبيعة وحدها وليس لأحد عليه حقوق لانه وحده القائم بالدفاع عن حياته . وهذا ما يحتم علينا مثلاً ان نرضى بإعدامنا اذا قتلنا ، لان المجتمع يحمينا من الموت بإعدام القتلة . وبالمثل ، فإن كل من ينتهك الحقوق الاجتماعية يعد ثائراً على الجماعة . فكل خارج على

قوانين الجماعة خارج على الجماعة نفسها وفاقد لصفة العضوية فيها ، بل هو بمثابة عدو لها . فاذا دمرته الدولة لم تدمر فيه مواطناً ولكن دمرت فيه عدواً .

ولكن في الوقت نفسه يجب ان نذكر انه ما من مذنب الا وامكن اصلاحه ورده الى طريق الخير . فليس اذن من حق الدولة اعدام جان لا خطر في بقائه على قيد الحياة . وما دام صلاح الجاني ممكناً فإعدام الجاني ، ولو كان لضرب المثل الرادع ، ليس من حق الدولة . ثم ان كثرة العقوبات دلالة اكيدة على ضعف الحكومة او فسادها .

والعقد الاجتماعي في صياغته القانونية ، هو الدستور الذي يتراضى عليه ابناء المجتمع ، وما ينبع من الدستور من قوانين . لهذا يجب ان يفصل الدستور على قامة المجتمع فلا يكون ثوباً فضفاضاً لا يصلح للحكم السليم ، ولا ثوباً ضيقاً لا يكفي لحفظ الذات : « ولكل كيان سياسي قوة قصوى لا يستطيع هذا الكيان ان يتعداها ، فان ازداد حجمه فقد بهذا الازدياد قوته ، لان كل اتساع في الرابطة الاجتماعية يعني استرخاءها ، وبوجه عام ان الدولة الصغيرة اقوى نسبياً من الدولة الكبيرة . » ولما كان افضل الدساتير ما فصل على قامة المجتمع ، فان افضل القوانين ايضاً ما فصل على قامة المجتمع ، فالقوانين الصالحة ليست القوانين الصالحة في ذاتها ، ولكن القوانين الصالحة لشعب معين .

وما دامت غاية المجتمع او الإرادة العامة هي تحقيق « اكبر خير للجميع » ، فالوسيلة الوحيدة لتحقيق ذلك هي التشريع الصالح ، وكل تشريع صالح يتوخى هذه الغاية وحدها . فاذا سألنا : وما تعريف هذه الغاية ؟ وجدنا ان كل تشريع صالح يستهدف تحقيق مبدأين : هما الحرية والمساواة . « الحرية ، لأن كل تبعية في الاعضاء تفت في قوة جسم الدولة ؛ والمساواة ، لأن الحرية لا وجود لها الا بالمساواة » . وهنا يعرف روسو المساواة بقوله إنها لا تعني ان ينعم كل انسان بنصيب

واحد من السلطة او الثراء ، ولكن تعني « ان السلطة ينبغي ألا تستفحل حتى تبلغ مبالـغ العنف ، وينبغي ان تمارس دائماً بناء على المقام والقـانون ؛ اما عن الثراء ، فلا يجوز ابداً ان يثري انسـان حتى يستطيـع شراء غيره ، او يفتقر انسان بقوله انهـا « طاعة قانون نضعه لأنفسنا . »

وفكرة الحرية في « العقد الاجتماعي » مساوية للفضيلة ، حتى الحرية الفردية نفسها مساوية للفضيلة ، وهي حالة لا يمكن للانسان ان يبلغها الا في ظل الحياة الاجتماعية القائمــة على قسر الذات بإرادة الذات . اما الحرية الفطرية فهي حرية حيوانية تجعل من الانسان عبداً لشهواته ، وبالتالي فهي والعبودية سواء . اما الحرية الاجتماعية التي يحقق بها الانسان هذه الحياة الفاضلة من طريق الخضوع لقوانين تفرضها الإرادة العامة ممثلة في اغلبية الاصوات ، هذه الحرية الاجتماعية لا تتأتى الا اذا كانت كل القوانين نابعة من الإرادة العامة . و « الإرادة العامة » عند روسو شيء يختلف عن « الرأي العام » ، وهي تقابل « الروح العامة » او « روح المجموع » ، وهي روح تتميز بأنها غيرية اخلاقيــة عاقلة لا يخامرها الا التفكير في خير الجماعة ، وهي تضحي الصالح الخاص من اجل الصالح العام . اما الرأي العام فقد يقدم الصالح الخاص على الصالح العام .

٥

لم يكن جان جاك روسو اول من تحدث عن العقد الاجتماعي ، فقد

سبقه الى ذلك فيلسوفان خطيران هما توماس هوبز ، وهو امام من ائمة الرجعية الحديثة ، وجون لوك وهو امام من ائمة الحرية الحديثة . ولكن كلاً من هوبز ولوك تصور ان العقد الاجتماعي عقد مبرم بين الحاكم والمحكوم ، بموجبه يتراضى الطرفان على المبادىء التي يسير عليها الحكم ، والغايات التي ينبغي على الدولة ان تستهدفها .

والجديد الذي أدخله روسو على نظرية العقد الاجتماعي ، هو انكاره لحالة التعاقد بين الحاكم والمحكوم ، وقوله إن العقد الاجتماعي عقد قائم بين ابناء المجتمع انفسهم وفيما بينهم ، وليس عقداً قائماً بينهم وبين ولاة الامر فيهم . وغاية الناس من الدخول في هذا العقد هي انهم يتعاقدون على التعاون للتصرف في هيئة جماعة واحدة او مجتمع واحد ، لا بصفتهم افراداً لكل منهم كيانه المستقل .

اما العلاقة بين الحاكم والمحكوم فهي علاقة الوكيل بموكله ، فلما كان من المستحيل على افراد المجتمع جميعاً ان يجتمعوا في مكان وزمان واحد ليتشاوروا في امورهم ويقترعوا عى قراراتهم المعبرة عن ارادتهم ، ولما كان من المستحيل عليهم ان يشتركوا جميعاً في تنفيذ ما تريده الإرادة العامة من القوانين ، لذلك كله فالشعب يعين من الاشخاص من يشاء ويعزل منهم من يشاء في الوقت الذي يشاؤه للقيام نيابة عنه بوضع القوانين والاشراف على تنفيذها . وحق التوكيل جزء لا يتجزأ من سيادة الشعب مطلق غير قابل للانتقاص ، فأي انتقاص منه انتقاص لسيادة الشعب مصدر السلطات . وفي جميع الاحوال ، وأياً كان نوع الحكم او نظامه ، يكون الوكيل مسئولا امام موكله خاضعاً لرقابته ، حتى لا تتهيأ امامه فرصة الانحراف من العمل للصالح العام الى العمل للصالح الخاص ، او لتنمية « ارادة خاصة » تتعارض مع « الارادة العامة » .

فالحكومة اذن هي وكيل الشعب صاحب السيادة المفوض منه لتطبيق

قوانينه ، وهي تحمل هذه الوكالة او التفويض بحكم انها منتخبة من اغلبية المواطنين لأداء هذه المهمة . وهذا الانتخاب هو ما يعطي الحكومة شرعيتها .

لهذا قسم روسو الحكومات الى ثلاثة انواع : حكومة يضطلع بأعباء الحكم فيها الشعب كله او اغلبيته ، فالمواطنون فيها او اغلبهم حكام يقومون بالوظائف العامة التي تقوم بها الحكومة . وهذه عنده هي الدولة الديمقراطية .. وحكومة تنحصر اعباء الحكم فيها في نفر قليل من المواطنين يصلون الى السلطة بطريق الانتخاب او بطريق الطبيعة « يقصد الامتياز في القوة والذكاء الخ » او بطريق الوراثة ، وهذه هي الدولة الارستقراطية . ودولة تتركز الحكومة فيها في يد حاكم واحد هو الذي يوزع السلطات على كل من عداه ، وهذه هي الدولة الملكية .

وفي جميع الاحوال يصر روسو على ان الفيصل في شرعية الحكومة او عدم شرعيتها هو انها منتخبة او غير منتخبة ، وعنده ان اسوأ انواع الحكومات ما كان وراثياً ، وذلك فضلاً عن انعدام شرعيته .

اما الحكومة الطبيعية ، اي المفروضة بالامتياز من اي نوع كان ، فهي عديمة الشرعية ، ولكنها أقل سوءاً من الحكومة الوراثية .

وهنا يختلف روسو في تعريف الديمقراطية عن غيره من المفكرين . فعنده ان السلطة التنفيذية يجوز فيها التفويض . اما السلطة التشريعية ، وهي واضعة القوانين ، فالتفويض او التوكيل فيها غير جائز . او بعبارة اخرى ان النظام النيابي الذي فيه توكل اغلبية الناخبين اشخاصاً يجتمعون في هيئة برلمان يشرع القوانين لا تقوم به الديمقراطية الحقيقية .

فالديمقراطية الحقيقية لا تتوافر الا اذا مارس الشعب صاحب السيادة سيادته مباشرة دون وسيط ، والتمثيل النيابي لا يغني عن الديمقراطية المباشرة « فالسيادة لا يمكن ان تمثل ، فهي كامنة اساساً في الإرادة العامة ، والإرادة لا تقبل التمثيل ، فهي ان لم تكن نفسها كانت

شيئاً آخر ، ولا مكان لحد وسط بينهما ... وكل قانون لم يصدق عليه الشعب بشخصه قانون باطل ، او هو في حقيقة الامر ليس قانوناً . — ان شعب انجلترا — يحسب نفسه حراً ، ولكنه يخطيء خطأ فاحشاً ، فهو حر في فترة انتخاب اعضاء البرلمان . وما إن يتم انتخاب اعضاء البرلمان ، حتى يعود الشعب الى عبوديته ويعود صفراً كما كان » .

اذن ما حقيقة هذا النظام النيابي الذي اقترن بفكرة الديمقراطية ؟ ان ما يسميه الناس عادة بالديمقراطية هو عند روسو « ارستقراطية منتخبة » وهو بغير شك أرقى من الارستقراطية الوراثية ومن الارستقراطية الطبيعية ، واقرب نوع من انواع الحكم الى الفكرة الديمقراطية ، لأن قوامه حكام منتخبون من الشعب ، مسئولون امامه . ولكنه رغم ذلك ليس الديمقراطية نفسها ، لان في الديمقراطية الحقيقية الشعب لا يتنازل عن سيادته لأحد بتوكيل او تفويض ، وانما يمارس ارادته العامة مباشرة وبنفسه في كل ما يتصل بتشريع القوانين التي هي عند روسو الشرط الأوحد للحياة الاجتماعية والمبرر الأوحد لدخول الناس في العقد الاجتماعي .

اما الديمقراطية الحقيقية ، وهي اشتراك المواطنين مباشرة في تشريع قوانينهم ، فيقول روسو فيها انها لم توجد ابداً ولن توجد ابداً ، لجملة اسباب ، منها ان حكم الكثرة للقلة ضد طبائع الاشياء ، ومنها ضخامة الدول وضرورة صغر حجم الدولة بحيث يمكن لمواطنيها ان يلتقوا في صعيد واحد للنظر في قوانينهم ، ومنها صعوبة تبسيط الامور بحيث لا تتعقد المسائل المعروضة للبحث ، ومنها استحالة تفرغ جميع المواطنين للشئون العامة ، ومنها التفاوت الشديد بين المواطنين انفسهم في الغنى والفقر ، مما يجعل بعضهم بالضرورة طغاة وبعضهم الآخر أتباعاً لهم يأتمرون بأمرهم .

ومن هذا يتضح ان روسو بنى فكرته عن الديمقراطية الصحيحة على

فكرة « المدينة الدولة » التي عرفتها اليونان القديمة وعرفتها مدينته الاولى ومسقط رأسه وهي جنيف . فالمدينة الدولة هذه بقلة عدد سكانها المحدود ، هي اقرب شيء نعرفه لهذه الديمقراطية المثلى التي يشارك فيها كل مواطن بشخصه في الشئون العامة ، وهي ديمقراطية لم تتحقق في يوم من الايام بمعناها الكامل ، او يمكن ان تتحقق في ظروف مثالية لا سبيل الى توفراها .

والخطر الذي تستهدف له الديمقراطية هو تعدد الارادات وتطاحنها في داخل الكيان السياسي . ومنشأ هذا الضعف عنده هو التناقض الذي قد يوجد بين الإرادة العامة وإرادة الجميع . وهما ارادتان يخلط بينهما الناس جميعاً رغم تميزهما : فالإرادة العامة هي الإرادة الثابتة لكل اعضاء الدولة ، فهي روح المجموع ، وهي لا تفكر الا في الصالح العام ، اما إرادة الجميع فكثيراً ما تتأثر بالمصلحة الخاصة وتقدمها على المصلحة العامة .

ودرءاً لهذا الخطر يرى روسو منع قيام المجتمعات الخاصة داخل المجتمع العام ، لأنها تشكل خطراً على المجموع بسبب ارتباطها بالمصالح الخاصة .. وبالمجتمعات او التجمعات او الجماعات الخاصة يقصد روسو الاحزاب وسائر التنظيمات التي يمكن ان ترعى مصالح طوائف معينة بالذات او تعبر عن ارادتها الخاصة وأمانيها الخاصة ، وفي هذا يقول : « فمن الجوهري اذن ، اذا اردنا للإرادة العامة ان تتمكن من التعبير عن نفسها ، ألا توجد مجتمعات حزبية داخل الدولة ، وان يهتدي كل مواطن الى افكاره بنفسه » دون توجيه من اية جماعة يمكن ان تذكره بالمصالح الخاصة .

ولكن روسو في الوقت نفسه يقول : ان الحكومة الديمقراطية هي اقل انواع الحكومات جموداً واكثرها نزوعاً الى التغير والتطور . وهي اكثرها استعداداً للحروب الأهلية والتشنجات الداخلية بسبب هذا النزوع

الى التغير والتطور ، بل هي اكثرها حاجة الى اليقظة والشجاعة للمحافظة على نظامها الديمقراطي ، فعلى كل مواطن في النظام الديمقراطي ان يردد كل صباح قول الكونت بالاتين لبرلمان بولندا : « انا افضل أخطار الحرية على هدوء العبودية » ، كما ان عليه ان يتسلح بالقوة والشجاعة اللازمتين لحماية هذه الحرية .

ومنشأ هذا الخطر على حرية المواطنين هو جنوح القلة الحاكمة الى استخدام جهاز الحكم لخدمة الصالح الخاص بدلاً من خدمة الصالح العام . وحكم الأقلية الممتازة او الصفوة او الارستقراطية لا خير فيه ما دامت الهيئة الحاكمة منتخبة ، بل لعله أنفع للمجتمع ان تحكم القلة العاملة بدلاً من الكثرة ، فليس من الضروري ان يشتغل عشرون الف مواطن بما يستطيع ان ينجزه مائة مواطن بطريقة افضل . ولكن وجه الخطر في حكم القلة هو نزوعها الطبيعي الى ان تحيد عن الصالح العام الى الصالح الخاص .

بابيف

سأحدثك اليوم عن العاطسين في الزكائب ولكني ان احدثك عن جميع العاطسين بل عن آخر من عطس منهم وهو فرنسوا بابيف ، ولا بأس من ان نتفق على تسميته : آخر العاطسين . فلو عرفت من هم العاطسون في الزكائب لاتفقت معي على ان من رابع المستحيلات ان يتحدث عنهم كاتب في مقال واحد ولو كان حديثه مجرد سرد اسمائهم ، فاسماؤهم اكثر عدداً من ان يحتويها مقال . ولعلك تعلم ان التاريخ حين تعرض لهم – وقد تعرض لهم التاريخ كثيراً ، ذكر انه قد عطس في الزكيبة منهم في شهرين هما يونيو ويوليو ١٧٩٤ عدد يبلغ ١٢٨٥ شخصاً . ولم يكن هؤلاء اول من عطسوا ولا آخر من عطسوا، فقد سبقهم الى ذلك كثيرون وخلفهم في ذلك كثيرون. وكان عصرهم ، عصراً كل من فيه يعطس او يوشك ان يعطس . وكان منهم قوم نابهون يراهم البعض ابطالاً ويراهم البعض أبالسة وترتجف لذكرهم اوراق التاريخ كما ترتجف اوراق الغابة اذا هبت عليها الأعاصير .

تقول : وما هذا الاغراب في الكلام ، ومن يكون هؤلاء العاطسون في الزكائب ؟ وكيف يعطس رجل في زكيبة والناس لا يعطسون الا في المناديل ؟

ولكن هكذا شاعت فكاهة اولاد البلد من ابناء باريس ايام الثورة الفرنسية ان يقولوا عن كل مـــن فصمت رأسه المقصلة انه عطس في الزكيبة ، فقد كانت هناك تحت المقصلة زكيبة تتلقى الرؤوس المفصومة، او تعطس فيها الرؤوس كما كانوا يقولون .

من هذا ترى ان ذلك العصر كان عصراً عاطساً . عطس فيه ملك ضعيف وملكة جميلة وعطس فيه نبلاء كثيرون ورعاع كثيرون وزعماء فحول جاءوا من المجهول ودخلوا التاريخ برهة ثم خرجوا منه الى المجهول. ولكن يا لها من برهة اضطربت فيها نواميس الوجود فارتجت لها الدنيا وشحب لها وجه الزمان وحملقت الشهب والافـــلاك في كرة الأرض تستطلع ما الخبر .

هيبير . مارا . شوميت . دانتون . فابر ديجـــلانتين . فوشيه . ديمولان . سان جوست . كوتون دافيد . روبسبيير . كلهم جعلوا الغير يعطس ثم عطسوا بدورهم في الزكيبة .

وكان آخر العاطسين بابيف . ولولا ان الجنرال الشاب بونابرت ظهر ليعلم الفرنسيين كيف يقتلون غيرهم بدلاً من ان يقتل بعضهم بعضاً لما كان بابيف آخر العاطسين .

فاذا اردت ان تعرف فيم كانت كل هذه الجلبة الشديدة التي بدأت في ١٤ يوليو ١٧٨٩ بسقوط الباستيل وانتهت في ٢٨ يوليـــو ١٧٩٥ بسقوط روبسبيير « اي اعدامه » وجدت القصة المألوفة في كل الثورات الكبرى : المبادىء والسلطة اللازمة لتطبيق هذه المبادىء والرجال الساعين لتقلد السلطة من اجل المبادىء . ويختلط كل هـــذا بالطبيعة البشرية : بالايمان والارتجال . بالإخلاص والانتهازية بالطموح والطمع . بالتجرد والشهوات بالوفاء والغدر . بالشجاعة والنذالة . بالصفاء والأحقاد ، وما بين هذه النقائص كلها من حدود وسطى . كل يفسر المبادىء من زاويته وكل يعتقد او يقول ان الثورة قد تجسدت فيه ، لان لكل عقلاً

ونفساً وتكويناً وارتباطات مادية وروحية تختلف عن غيره . وفي مثل هذا الغليان الفكري والنفسي والمادية يصبح التطرف تهمة والاعتدال تهمة والتسامح تهمة . حتى نابوليون بونابرت الذي وضع حداً للثورة الفرنسية قيل هو ابن الثورة البكر الذي انقذها من فوضى الإرهاب ونشر مبادئها خارج حدود فرنسا ، وقيل بل خانها حين سخرها لينشىء امبراطوريته المترامية .

ولو عرفت كيف نشأت الثورة الفرنسية ولماذا اندلعت وماذا اكلت لعرفت انها كانت ثورة الطبقة الوسطى على الاقطاع ، او قل ثورة الطبقات الوسطى على الاقطاع ، فوسط المجتمع مكوّن من طبقات وطبقات .

ولو ذكرت ان شعار الثورة قبل ان يكون «الحرية والمساواة والإخاء» كان « الحرية والملكية « التملك » والأمن ومقاومة الطغيان » بنص المادة الثانية من « اعلان حقوق الانسان » المشهور الصادر عام ١٧٨٩، ولو ذكرت ان بونابرت حين أتمّ انقلاب ١٨ برومير (٩ نوفمبر) ١٧٩٩ وحاصر البرلمان وشتت النواب اذاع في بيانه الى الشعب الفرنسي ان اهداف الثورة هي « الحرية والمساواة والملكية «التملك» ، لو ذكرت كل ذلك لأدركت ان الثورة الفرنسية كانت ثورة البورجوازية على الارستقراطية كما نقول بلغة اليوم ، او ثورة الطبقة المتوسطة على طبقة النبلاء ، وان هذه الثورة قدست حق التملك الفردي بمقدار ما قدست فكرة الحرية ، وان كان كل ما قيل فيها من كلام عن المساواة لم يقصد به المساواة الاقتصادية بين الناس ، وانما قصد به شيء آخر يختلف عن ذلك كل الاختلاف وهو المساواة امام القانون والمساواة في الحقوق والواجبات والمساواة في فرص الحياة ، او ما نسميه نحن اليوم تكافؤ الفرص .

لهذا كله فان فرنسوا بابيف حين جاء يحدث الناس قائلاً ان الثورة

لن تكتمل الا اذا طبقت نظام الملكية المشتركة فانما كان يقول قولاً غير مألوف في زمانه ، ولئن كان قد وجد من يستمع له في تلك الفترة المضطربة ويتعاون معه في التآمر على قلب نظام الحكم فان ذلك لا يعني انه يعبر عن اماني الكثرة من بني قومه بل يعني انه كان يتزعم « جناحاً » صغيراً قوياً قد يكون قادراً على الشغب ولكنه غير قادر على تقلد السلطة . فهو اذن رجل جاء قبل اوانه ، ولم يكن غريباً ان ينتهي امره الى العطس في الزكيبة ، فقد عطس فيها قبله أناس اقل منه تطرفاً الى الاحلام مثـل روبسبيير وسان جوست وكوتون ، أناس كانت تهمتهم الأولى انهم متطرفون .

ومع ذلك فاسم بابيف يوحي للاشتراكيين بنوع من الأبوة في المذهب، فهو قد وضع الخطوط العريضة لها اكثر من نصف قرن قبل ان يضع فلاسفة الاشتراكية وعلماؤها خطوطها العريضة ، ووضع بعض خطوطها المفصلة اكثر من قرن قبل ان يضعوا خطوطها المفصلة . وهو لم يكتف بوضع هذه الخطوط على الورق بل اقترن النظر عنده بالكفاح، فحاول ان يجري تجربة عملية لإقامة مجتمع اشتراكي في فرنسا عام ١٧٩٦ .

ولد فرنسوا نويل بابيف عام ١٧٦٠ وأعدم عام ١٧٩٧ عن سبع وثلاثين سنة . وكانت حياته مضطربة منذ بـدايتها ، فقد كان ابوه بروتستانتياً من اتباع مـذهب كالفن ، والبروتستانت قلة في فرنسا لا ترتاح اليهم الكثرة الكاثوليكية ولا يرتاحون اليها . فلا عجب ان ينبت بابيف الصغير في جو غير مألوف ، وان تتفتح ملكاته في سن باكر شأن ابناء الأقليات المضطهدة .

وقد أوفد أتباع كالفن أباه الى الخارج يبحث في امكان التعاون بين اتباع كالفن واتباع لوثر ، فكلهم شيع من البروتستانت وكلهم مضطهد من الكاثوليكية في تلك الأيام . وبقي بابيـف الاب في الخـارج ،

واشتغل ضابطاً في جيش ماريا تيريزا ثم اتخذت منه ماريا تيريزا مؤدباً لأولادها .

وحين عاد بابيف الأب الى فرنسا عاش في فقر مدقع حتى قيل ان ولده فرنسوا تعلم القراءة من الجرائـد المهملة التي كان يلتقطها من الشوارع . ولكن بابيف الاب علم ابنه الرياضة واللغة اللاتينية وغرس في نفسه حب الاطلاع والايمان بالشعوب . وتقول الرواية فيه انه حين حضرته الوفاة عام ١٧٨٠ اعطى ولده نسخة من كتاب بلوتارك في سير العظماء ، وعلمه ان أعز امانيه في الحياة أمنية لم تتحقق ، هي ان يلعب في فرنسا عين ذلك الدور الذي لعبه كايوس جراكوس في روما القديمة وهو الزعيم المحارب الذي حرر العبيد وأخذ من الأغنياء ليعطي الفقراء . وقبل ان تفيض روحه جعل ولده يقسم على سيفه ان يدافع عن صالح الشعب حتى الممات .

وكان فرانسوا يومئذ في العشرين من عمره ، وحين نشبت الثورة كان في التاسعة والعشرين . وكان يعمل مسجلاً لحقوق النبلاء فأحرق ما تحت يديه من محفوظات ببلدة روا من اعمال السوم . ثم انخرط في سلك الثوار واشتغل بالصحافة وتقلد بعض مهام الثورة في منطقته ، فكان يبيع الأملاك المصادرة ويوزع الاراضي على فقراء الفلاحين ويحرض اصحاب الحانات على عدم دفع الضرائب .

وقد أوغر تطرفه صدور الاغنياء عليه فسجنته السلطات المحلية مراراً ، وأخيراً انتقل بابيف الى باريس عام ١٧٩٣ حيث تقلد وظيفة في مكتب التموين ، ولكنه لم يلبث ان تملكه الهياج لما رأى من بشاعة الحرمان الذي كان يعيش فيه أهل باريس . وكشف عن اموال مختلسة في حسابات التموين ، وأعلن ان السلطات تنشر المجاعة عمداً في المدينة لتستغل حاجة الناس الى الطعام ، وطالب بتشكيل لجنة لبحث هذه الحالة ، فشكلت اللجنة ولكن الحكومة لم تلبث ان حلتها ، وزجت ببابيف في السجن .

متهماً باختلاس الأموال العامة ايام كان يعمل في الريف ، وهي تهمة لا يعلم احد على وجه التحقيق ان كانت صحيحة ام ملفقة .

واشتدّ التناحر بين زعماء الثورة في سبيل المبادىء وفي سبيل السلطة ، فسقط مارا ، ثم سقط هيبير ، ثم سقط شوميت ، ثم سقط دانتون ، ثم سقط ديمولان ، ثم بلغ العنف قمته ولا سيما عند انتعاش الملكيين الذين كانوا يهددون الجمهورية ؛ واختصر روبسبيير اجراءات المحاكمة فسالت الدماء انهاراً . واخيراً سقط روبسبيير «الذي لا سبيل الى افساده» وصاحباه الناريان سان جوست وكوتون وأعدم من بعدهم سبع وثمانون من انصارهم في الكومون . وبسقوط روبسبيير في ٢٧ يوليو ١٧٩٤ انتهت حكومة الثورة وقامت مكانها حكومة جديدة من نوع جديد هي حكومة الادارة .

وكان الشعب قد سئم منظر الدماء ، فأعطته حكومة الادارة الطمأنينة والهدوء وألغت قوانين المشبوهين وسائر الاجراءات الاستثنائية ، ولكنها سلبت الشعب أرزاقه . وضارب الحكام والتجار والممولون وكل ذي ذي حظوة في عملة البلاد ونهبوا الأموال المصادرة وتاجروا في تموين الجيش وفي تموين المواطنين . وألغت حكومة الادارة دستور الثورة الذي صدر عام ١٧٩٣ ليعطي حق الانتخاب لكل المواطنين ، وأقامت مكانه دستوراً جديداً عام ١٧٩٥ يقصر حق الانتخاب على طبقات معينة من الملاك .

في مثل هذا الجو جمع بابيف حوله فلول الثوريين واصدر جريدته « منبر الشعب » ،واخذ يكتب فيها المقالات بتوقيع « جراكوس بابيف» مهاجماً دستور الادارة داعياً لإحياء دستور الثورة . وامتدت مطالبته بالمساواة السياسية الى المطالبة بالمساواة الاقتصادية . وأغلقت حكومة الادارة « منبر الشعب » وزجت ببابيف وشيعته في السجن . وكان بابيف فقيراً لا يملك شروى نقير . فماتت بنته جوعاً وهو في السجن .

ثم أفرج عنه ، وما ان أفرج عنه حتى انشأ نادياً سياسياً ثورياً سماه «جمعية المتساوين» وأصدر النادي بياناً يسمى «بيان المتساوين» يقول: «فلتلغ الملكية الفردية الزراعية ، فالارض ليست ملكاً لأحد .. نحن نعلن اننا ما عدنا نحتمل ، ومعنا الكثرة المطلقة من الناس ، الكد والعرق في خدمة الاقلية الضئيلة وفي سبيل منفعتها . كفي ما كان من ان أقل من مليون فرد يتصرفون فيما يملكه اكثر من عشرين مليوناً من اخوانهم في البشرية ... ان مشروعنا لم يسبق لاحد ان خطط او نفذ ما هو أعظم منه . ومن العباقرة والحكماء من تحدثوا عنه بين الحين والحين بصوت راجف خفيض . ولكن ما من احد بينهم وجد الشجاعة الكافية ليعلن الحقيقة كلها ... فيا ابناء فرنسا ! افتحوا عيونكم وافتحوا قلوبكم لتمتلىء بهذه السعادة الكاملة . واعترفوا بجمهورية المتساوين واعلنوا معنا قيامها ! » .

وكان طبيعياً ان تحل حكومة الادارة هذه الجماعة ، وتولى الجنرال نابوليون بونابرت بنفسه اغلاق هذه الجمعية التي كانت تدعو دعوة خطيرة تتنافى مع حق الملكية الذي أقرته الثورة الفرنسية .

وبدأت «جمعية المتساوين» تعمل بعد حلها كجهاز سري، وأخذت تحيك خيوط مؤامرة تطيح بحكومة الادارة . وأعدت دستوراً ينص على «ملكية السلع المشتركة بين جميع افراد الامة» ، ووضعت برنامجاً تخطيطياً مفصلاً ينص على اعادة توزيع سكان المدن المكتظة على القرى، وفرض العمل على جميع القادرين عليه، وتناوب الناس في القيام بالاعمال الشاقة او الاعمال الكريهة على النفس ، وتولي الدولة تربية جميع المواطنين وتعليمهم بالتساوي بحيث تضمن للصغار التغذية الجسمية الكافية وللكبار التغذية العقلية الكافية وتجعل من الجميع مواطنين صالحين ، وكفالة الدولة للغذاء الاساسي وكل ضروريات الحياة لجميع المواطنين ، مع اشتراط ان يتناول المواطنون طعامهم على موائد جماعية مشتركة ،

ثم اشراف الدولة على التجارة الخارجية وفرض رقابتها على جميع المطبوعات .

ونحن نبتسم اليوم اذ نقرأ هذا الكلام لأنه يذكرنا بتلك الاحلام الاشتراكية الساذجة التي نجدها في كتابات افلاطون او توماس مور . ولكن هذه الاحلام الكثيرة الساذجة بالذات هي التي جعلت من الثورة الفرنسية مرتعاً خصباً غريباً اختلطت فيه الحقيقة بالخيال ، وامتزجت فيه المثل العليا بمختلف ألوان الهوس وبأحط غرائز الحيوان .

وكان لبابيف انصار في الجيش والبوليس ، وأعد بابيف عدته للقيام بثورته في يوم من أيام مايو ١٧٩٦ .

ولكن عين الحكومة كانت يقظة الى ما يفعل في الخفاء . وفي عشية الانقلاب نمّ على بابيف وانصاره من الزعماء جاسوس من رجال الحكومة فقبض عليهم جميعاً وزجوا في السجن . وأرادت الحكومة ان تجعل من بابيف عبرة لمن يعتبر فنقلته الى ميدان فندوم في قفص كأنه حيوان كاسر .

ودافع بابيف عن نفسه امام القضاء دفاعاً مجيداً ست جلسات متتالية فجاء دفاعه أشبه بكتاب تزيد صفحاته على الثمانمائة صفحة ظلت نحو مائة عام مهملة فلم تنشر نشراً كاملاً الا عام ١٨٨٤ .

أنكر بابيف انه كان يتآمر لقلب نظام الحكم بالعنف رغم توافر القرائن على ذلك . ولكنه اعترف بأنه يدعو الى تطبيق نظام اشتراكي من طريق تنوير الناس واقناعهم بصحة نظرياته . وكانت حجة بابيف الاولى في دفاعه انه لم يأت بجديد في شيء مما ذهب اليه ، فهو ما فعل الا ان استلهم فلسفة ديدرو وهلفتيوس ومابلي وجان جاك روسو ، فاذا كان الاتهام يعده « مجنوناً خطراً » فما جنونه الا من جنون هؤلاء الفلاسفة والمفكرين الذين تعدهم الثورة الفرنسية ذاتها مصدر وحيها ومنبع إلهامها . فحقيقة الامر هي ان حكومة الادارة هي التي خانت مبادىء

الثورة لا « جمعية المتساوين » .

وبعد مداولات طويلة انقسمت فيها المحكمة على نفسها صدر الحكم بادانة بابيف . وكان احد ابنائه قد هرب له خنجراً صنع من الصفيح ليواجه به الطوارىء . وحين سمع بابيف الحكم بادانته طعن نفسه بالخنجر لينجو من حد المقصلة ويموت بيده لا بيد أعدائه على عادة الرومان . وتمزق جسده تمزيقاً بليغاً ولكنه لم يمت . وفي صباح اليوم التالي وهو ٢٧ مايو ١٧٩٧ سيق الى المقصلة حيث عطس في الزكيبة كما يقولون، وعطس معه ثلاثون من اتباعه ، وأما الباقون فقد نفوا او حكم عليهم بالاشغال الشاقة .

روبرت أوين

١

عندما تكلمت عن المفكر الفرنسي سان سيمون ، اوضحت كيف ان هذا المفكر الذي عاصر الثورة الفرنسية والانقلاب الصناعي في بلاده رأى العلم والآلة يملآن الدنيا بالتقـــدم والفقر معاً ، وأمعن النظر في المستقبل فرأى ان المجتمع بحاجة الى تنظيم جديد ينسق العلاقة بين الانتاج والتوزيـع ، وبين المنتج والمستهلك ، وبين طبقات المجتمع المختلفة على أساس جديد يجنب المجتمع بشاعة العنف والاحتكاك بين الملاك وعديمي الملكية بوجه خاص ، وبين الاغنياء والفقراء بوجه عام . وكان الحل الذي اهتدى اليه هو مجتمع هرمي الشكل قمته من العباقرة الموجهين ، ووسطه من الملاك الحاكمين ، وقاعدته من المعدمين العاطلين ؛ مجتمع فيه الملكية وظيفة اجتماعية تصان لأنها تسخر في خدمة الشعب ، مجتمع تتعاطف فيه الطبقات ولا تتحارب لأن مصالحها واحدة ، وهي تتعاطف وتتآخى بقوة الدين السائد الذي يبرز معاني الإخاء الانساني ولا يستغل الغيبيات للقضاء على هذا الاخاء .

ولم يكن سان سيمون وحده بين ابناء عصره الذي اراد ان يجنب المجتمع الصناعي التجاري مساوىء العنف الاجتماعي ، فقد كان هناك بين معاصريه رجلان احدهما في انجلترا هو روبرت اوين ، والآخر في فرنسا هو شارل فورييه يحلمان بما يحلم ، ولكن كلاً منهما اختط لنفسه منهجاً في الفكر والعمل غير منهج سان سيمون .

وكان الحل الذي تقدم به روبرت اوين ، هو اقامة مجتمع ينهض لا على الشعور الديني وبرّ الاغنياء بالفقراء ، فهذه عنده اشياء مطاطة غامضة الحدود قابلة للتأويل والتضليل ، ولكن على التعاون العملي بين اصحاب الاعمال والعمال وبين المنتج والمستهلك ، وبين ابناء المجتمع بوجه عام . واقامة هذا المجتمع التعاوني هي عنده الضمان الوحيد لإلغاء العنف من قاموس السياسة والاجتماع . فروبرت اوين اذن ابو التعاون بالمعنى الحديث .

ولم يكن اوين كسان سيمون نبيلاً ثم افلس ، بل كان فقيراً ثم أثرى ، ولكنه عاد فافتقر بعد ان بدد كل ما جمع من مال على محاولاته لتحقيق احلامه الاجتماعية ونظرياته السياسية .

وكان اوين يصغر سان سيمون بنحو عشر سنوات ، فقد ولد عام ١٧٧١ وعمّر حتى عام ١٨٥٨ حين توفي عن سبع وثمانين سنة . وقد ولد لأب سروجي من ولاية ويلز يصنع سروج الخيل . وبدأ روبرت اوين حياته العملية كاتباً في دكان مانيفتورة . وقد ترك اهله في سن العاشرة ليكسب قوته بكده ، وتقدم في الحياة بسرعة هائلة ، فما ان بلغ العشرين حتى كان على رأس مصنع من مصانع القطن في مدينة مانشستر به خمسمائة عامل يأتمرون بأمره . وكان اوين في كل ذلك يرقب التوسع الصناعي والثورة الآلية في بلاده بعين يقظة متأملاً نتائجها في ظل الاقتصاد الليبرالي الحر القائم على حرية العمل وحرية التجارة بغير ضابط او رابط ، فراعه ما رآه من عربدة رأس المال المطلق

الحرية الذي كان يقدم الكسب على النفع ، ويقدم الآلة على الانسان .

ولعل من ابلغ عباراته التي كتبها في وصف هذه الحالة ، ما لاحظه من « الاهتمام البالغ بالآلة الصماء واهمال الآلة الحية وعدم المبالاة بها » وما هذه الآلة الحية التي كان يتحدث عنها الا العامل . وتلفت اوين حوله في مجال المجتمع الصناعي البريطاني الذي حرر رقيق الارض من اغلال الاقطاع ، فوجد انه قد كبل الطبقة العاملة بأغلال اشد قسوة وصلابة ، فكتب يقول : « ان نظام الرق الامريكي نظام فاسد واحمق وسوف يظل فاسداً وأحمق ما بقي ، ولكن استرقاق الرجل الابيض للرجل الابيض في مصانع انجلترا كان في هذه الفترة التي لم تعرف القيود افظع بكثير من عبودية العبيد في المنازل ، تلك العبودية التي رأيتها فيما بعد في جزر الهند الغربية وفي الولايات المتحدة ، وقد كان هؤلاء العبيد من وجوه كثيرة ، ولا سيما فيما يختص بالصحة والغذاء والكساء احسن حالاً بمراحل من اولئك الاطفال والعمال المضطهدين المنحطين في مصانع بريطانيا العظمى . »

وكان رأي اوين ان عمال بريطانيا لم ينفردوا وحدهم بهذا الانحطاط الذي شاركهم فيه ارباب الاعمال انفسهم ، فقد استولى عليهم الجشع وجردهم من كل روح انسانية . وهو يحدثنا عن اختباره الشخصي مع شركائه في الصناعة فيقول : « لقد سئمت تماماً اولئك الشركاء الذين دربوا في الحياة على شيء واحد ، وهو ان يشتروا بثمن رخيص ويبيعوا بثمن غال . فهذه المهنة تحط من أسمى ملكات الطبيعة الانسانية وكثيراً ما تدمر هذه الملكات السامية . وقد اقتنعت اقتناعاً تاماً نتيجة تجربتي ابان حياتي الطويلة التي تقلبت اثناءها في جميع مراتب المهنة والصناعة والتجارة ، انه من المحال صياغة الخلق السامي في ظل هذا النظام المشبع بالأنانية . فالصدق والأمانة والفضيلة لن تكون الا مجرد اسماء بلا مدلول ، كما هي اليوم ، وكما ستظل دائماً ، اسماء بلا مدلول ما بقي

هذا النظام . ففي ظل هذا النظام لا سبيل الى قيام اية مدنيـــة بالمعنى الحقيقي ، لأن كل ابناء المجتمع يدربون في حياتهم المدنية على التناحر فيما بينهم ، بل وفي كثير من الاحيان ، على ان يحطم بعضهم البعض الآخر بما اصطنعوا من تعارض في المصالح . وان هذه الطريقة في توجيه شئون المجتمع طريقة سافلة سوقية قائمة على الجهالة والوضاعة ، ولن يظهر اي تحسن دائم وشامل ومحسوس الا اذا حلت محلها طريقة اخرى في تكوين الخلق وجمع الثروة . »

ولكن كل هذا التفسخ الاجتماعي والاخلاقي الذي لاحظه روبرت اوين لم يدفع به الى الشك في سلامة الفطرة الانسانية ، بل ظـــل يؤمن الى آخر يوم في حياته بتلك العقيدة التي نشرها جان جاك روسو واضرابه من مفكري القرن الثامن عشر الذين مهدوا للثورة الفرنسية ، وهي ان الانسان خير بالطبع ، وان الفطرة الانسانية سليمـــة في ارومتها وفي ينابيعها الاولى ، وان ما فيها من فساد انما داخلها من الحياة الاجتماعية . فالخطأ عند اوين كالخطأ عند فورييه ، ليس في غرائز الانسان او نوازعه وليس في سعيه وراء مصالحه ، ولكن في الطريقة التي يستخدم بها هذه الغرائز او النوازع ، وفي الطريقة التي يسعى بها لتحقيق مصالحه . ولو ان الانســـان عرف كيف يستخدم غرائزه السليمة في تحقيق مصالحه الحقيقية ، لساد المجتمع « الانسجام » بدلا من التناحر ، ولعاش الناس في سعادة ورخاء .

وقد رأى روبرت اوين ان التعليم والمؤثرات الاولى هي مفاتيـح كل اصلاح حقيقي . وعنده ان المؤثرات الاولى تصوغ خلق الاطفال وعقلهم واحساسهم بما يعجزون عن تغييره او التحكم فيـــه ، عندما يكبرون ويرشدون ، ومن هذه المؤثرات الاولى ، التعليم الذي يتلقاه الناس في سن التكوين . وقد قضى أوين عامة حياته يبشر بضرورة تغيير مقومات التربية والتعليم في سن التكوين ، واحلال المبادىء الساميـــة والمعارف

الصحيحة محل المبادىء السافلة والمعارف الخاطئة ، فبهذا وحـــده يمكن للانسانية ان ترفل في الخير وان تتآخى في سعادة شاملة غامرة ، وبهذا وحده يمكن للانسانية ان تدرك ان تعارض المصالح بين الناس تعارض زائف ، وصوابه توافق الناس في المصالح .

ولكي يثبت اوين صحة نظريته القائلة بامكان اقامة مجتمع تعاوني يقوم على توافق المصالح لا على تعارضها ، رأى وجوب اجراء التجربة اولاً في جماعات او مجتمعات او جمعيـــات محدودة مستقلة عن غيرها حتى يمكن ان نضمن نجاحها ، ثم تنظيم هذه المجتمعات الصغيرة في المجتمع الكبير . وهي عين التجربة التي رأى المفكر الفرنسي فورييه اجراءها .

ولكن أوين ذهب الى غير ما ذهب اليه فورييه في تصور هذا المجتمع الصغير القائم على التعاون . وبينما كان فورييه حبيساً في عالمه النظري الجميل ، لا يجد سبيلاً الى تحقيق احلامـــه التعاونية في عالم الواقع ، خرج اوين كالفارس المغوار يجاهد لبناء هذا المجتمع التعاوني بشتى السبل ، وخرج من الدعوة بالفكر الى التنظيم . وفي حين كان فورييه يعتقد في اقامة مجتمع تعاوني يقوم على رأس المال الخاص وعلى الفوارق الطبقية ، كان اوين يعتقد في اقامـــة مجتمع تعاوني يقوم على المساواة المطلقة والسلم الاجتماعي عنده موجود ولكنه قائم على السن ، فالاطفال يعزلون عن الوالدين في جماعته التعاونية حين يبلغون سن الثالثة حيث يسهر على تنشئتهم مربيات ومعلمون من طراز خاص . والكبار الناضجون هم الذين يتألف منهم المجلس الحاكم للجماعة ، بشرط ألاّ يكونوا ممن أقعدتهم الشيخوخة . اما التعامل والتبادل ، فيقدر فيها كل شيء على اساس ما يبذل في انتاجه من ساعات العمل ، اي ان ساعة العمل هي وحدة تقدير القيمة عند روبرت اوين .

وقد اتيحت لأوين فرصة تطبيق نظرياته التعاونية بصورة عمليـــة . فحين آلت اليه ملكية مصانع النسيج في نيولانارك بأسكتلندا كانت

جمهرة عماله من حثالة الرجال والنساء السكيرين والسكيرات الذين يعيشون في جو من القذارة تشمئز منه النفوس ، ولا سبيل الى الاعتماد عليهم في انجاز العمل او اتقانه ، كما كانت جمهرة عماله من الاطفال الايتام الذين تتراوح اعمارهم بين الخامسة والعاشرة ، وكانوا يومئذ يستوردون من ملاجيء الأيتام . وكانت صناعة النسيج بوجه عام في تلك الايام صناعة ناشئة ، لا يمارسها الا أبأس العمال وأقلهم استقلالاً واحساساً بكرامة الانسان ، نظراً لما لابسها من الاستغلال البشع وظروف العمل القاسية .

وقد ظل أوين ربع قرن ينظم هذه الجماعة ويرقي احوالها ، بنشر التعليم بين ابنائها ، ويرفع اجورهم ويخفض ساعات عملهم بالنسبة الى المألوف بين عمال النسيج ، حتى جعل منها جماعة راقية نظيفة تتمتع بمستوى معيشي عال . وحين مرت بصناعة النسيج فترات كساد ، لم يتخل اوين عن عماله ، بل تولى حمايتهم من الجوع والتشريد . وكان من الاساليب التي لجأ اليها في كل هذه الخطوات الاصلاحية ، انه حدد حصة شركائه من الارباح ، وخصص الفائض كله لترقية مجتمعه الصغير وتحسين حاله . فشاعت الثقة بينه وبين عماله ، وأحبوه حباً ما بعده حب ، رغم انه كان جباراً عنيداً ، يستبد برأيه ويرهب عماله ليتقنوا عملهم .

وبعد ان رأى اوين نجاح تجربته في ادارة مصانعه بنيولانارك ، تيقن من ان رقيّ المجتمع الأكبر كله ، والانسانية جمعاء ، شيء ممكن التحقيق . فلو ان كل المصانع حذت حذوه في تعليم الاطفال وتدريبهم باللين والحسنى ، وفي انصاف العمال ورفع مستواهم ، لتبدل المجتمع كله من حال الى حال . الانسان عنده عجينة لدنة يمكن صياغتها على كل وجه ، واذا كان هو قد استطاع ان يفعل كل ذلك بحثالة العمال في نيولانارك ، فكيف يقال ان اصلاح المجتمع من طريق التعاون حلم من الاحلام ؟

٢

كان روبرت اوين أول صاحب مصنع حدد الارباح المستحقة للاستثمار واستخدم الباقي في الخدمات الاجتماعية التي تهدف الى ترقية عماله . وقد فعل ذلك ليضرب لغيره مثلاً عملياً على أن قيام الانتاج على الفكرة التعاونية مبدأ سليم .

ولكن أساليب اوين في تحديد الارباح واستخدام الفائض في الاصلاح الاجتماعي أغضبت شركاءه في مصانع لانارك فانفضوا من حوله واضطر باستمرار الى البحث عن شركاء جدد حتى أوشك اليأس ان يتسرب الى قلبه، واوشك ان يعتقد ان اصحاب رأس المال قوم جهال جشعون لا نفع فيهم . وأصيب اوين بغمة شديدة حين رأى اصحاب مصانع النسيج يتواطأون مع الساسة واعضاء البرلمان لتخريب قانون يحرم تشغيل الاطفال، وزاد من غمته انه رأى الوزير بيل الذي كان يثق فيه يتزعم هذا التخريب .

وقصد اوين الى لندن راجياً ان يجد من علماء الاقتصاد فيها عضداً ومن المسئولين نصيراً فلم يجد الا مفكرين يتقنون النظريات ولا يملكون من الخبرة شيئاً . بل لقد اتهم اوين اقتصاديي عصره انهم لا هم لهم الا بناء النظريات لتبرير فساد النظام الاقتصادي القائم على حرية استغلال الانسان للانسان . وشهد اوين مؤتمراً حضره انبه علماء الاقتصاد في عصره ونخبة من رجال الدين والسياسة والاعمال ومحبي الاعمال الخيرية ليتداولوا في شئون مجتمعهم وفيما يسمونه الاصلاح الاجتماعي ، فراعه ما رآه من جهلهم بحقائق الأمور . وشرح لهم اوين ان اسباب البطالة التي كانت متفشية يومئذ انما كانت تسريح الجنود بعد انتهاء الحروب النابوليونية وانتهاء سوق الصناعات الحربية وصناعات تموين الجيوش التي

كانت تشغل جزءاً كبيراً من الانتاج ، والتقدم الآلي الذي ادى الى اختصار اليد العاملة وفرض البطالة على الملايين من العمال باحلال الآلة مكان العامل .

كل هذه الحقائق الأولية وجد اوين ان رجال عصره يجهلونها او يتجاهلونها . بل ووجد ان اصحاب الاعمال يجهلون كل شيء عن مصانعهم ولا تربطهم بها صلة الا ما تدره عليهم من ربح . فقد كان يدير مصنعاً من مصانع النسيج لم يتكرم صاحبه بتفقده الا مرة واحدة ليريه لأحد زائريه من الاجانب ، رغم ان صاحب المصنع كان يقيم في بلدة مجاورة .

ولكن اوين رغم كل ما رآه في اعضاء هذا المؤتمر من جهل وتقصير لم يقطع الامل من تعاون الطبقة الحاكمة ، فقد احسنوا الاستماع اليه بسبب انزعاجهم من اشتداد القلق بين الطبقات الفقيرة ، بسبب ما عرفوه في اوين نفسه من نجاحه في اسعاد عماله واشاعة الهدوء في نفوسهم .

وظل اوين يؤمن بأن وزراء بريطانيا وامراءها وكبار رجال الدين والاقتصاد فيها ممن احسنوا الاستماع اليه في ذلك المؤتمر راغبون حقاً في الاخذ بيد الطبقات الفقيرة ، مخلصون حقاً في هذه الرغبة ، معترفون حقاً بمسئولياتهم الاجتماعية .

فلما حضر مؤتمر الملوك الذي انعقد عام ١٨١٧ في مدينة اكس لاشابيل رأى في هذا المؤتمر وسمع ما جعله يفقد الامل في منهجه الاول وهو الاعتماد على علية القوم في اجراء الاصلاح الاجتماعي،واختط لنفسه منهجاً آخر يقوم على اصلاح المجتمع من اسفله والاعتماد على العمال انفسهم في اصلاح حالهم .

فقد كان اوين يتحدث الى دبلوماسي من الدبلوماسيين القدامى ويشرح له ان تقدم العلم يجدد الامل في ان تمتلىء الدنيا بالرخاء والخيرات

لو عرف الناس كيف يتعاونون على ما فيه مصلحتهم جميعاً، وان تقدم العلم يجعل التربية الصالحة والتعليم الراقي والغذاء الكافي وسائر مقومات المدنية في متناول كافة الناس بعد ان كانت وقفاً على القلة القليلة من ابناء المجتمع .

وذهل اوين حين اجابه ذلك الدبلوماسي الخطير ان كل ما يقوله صحيح ولكنه لم يأت بجديد ، فالطبقة الحاكمة في اوربا تعرف كل هذا حق المعرفة ، ولكنها لا ترغب في شيء منه لسبب بسيط ، فلو ان الجماهير تقدمت وتعلمت وارتقت وتمتعت باستقلالها الاقتصادي ، فلن تستطيع الطبقات الحاكمة في اوربا ان تسيرها كما ترى او تسخرها فيما ترى او تملك لها زماماً . وكتب اوين يصف شعوره بعد ان سمع هذا الكلام .

« بعد هذا الاعتراف الذي ادلى به الي الوزير لم يعد لي في المناقشة ما يسوغ . فقد تكشف لي ان امامي واجباً شاقاً طويل الامد ، وهو اقناع الحاكمين والمحكومين بجهلهم المطبق الذي يدفعهم الى التصارع بما يتنافى تنافياً مباشراً مع مصلحتهم وسعادتهم جميعاً . وعندئذ رأيت المعتقدات الخاطئة التي ينبغي علي التغلب عليها بين جميع الطبقات وفي جميع البلدان من طراز خطير ، وان ازالة هذه المعتقدات يتطلب فوق الصبر المديد والمثابرة التي لا حد لها حكمة الثعبان ووداعة الحمامة وشجاعة الاسد كما يقول الناس » .

وذهب اوين يدعو لمجتمعه التعاوني ، ولكنه لم يصب الا تأليب السلطات عليه واشتط في القول وغلا في خطبة من خطبه. هاجم الدين كما تعلمه الكنيسة وأعلن انه اول عدو للحقيقة . ولم يكتف بمهاجمة الدين المنافي للعقل بل هاجم نظام الملكية الخاصة ونظام الأسرة . وتيقظت السلطات الى خطر الدعوة التي كان يبشر بها ، فناصبته الكنيسة العداء وتخلى عنه اصدقاؤه مخافة الشعور العام .

ورأى اوين ان اوربا قارة مريضة لا ينفع فيها طب ولا دواء ، وقرر الرحيل الى الدنيا الجديدة ، وهو يرجو ان يجد في امريكا الفتية حقلاً بكراً يتفتح لبذور افكاره فيجري فيه من التجارب ما يشاء . وفي الولايات المتحدة اشترى اوين من احدى الشيع الدينية الالمانية تعرف بجماعة راب مدينة اسمها نيوهارموني بولاية انديانا وزمامها البالغ ثلاثين الف فدان . وفي ٤ يوليو ١٨٢٦ نشر « اعلان الاستقلال العقلي » الذي نادى فيه بالتحرير مما سماه اعداء الانسانية الثلاثة : « الملكية الخاصة والدين المنافي للعقل ، والزواج » . واعلن ان جمهوريته الصغيرة هذه مفتوحة الابواب يمكن ان يؤمها كل مجتهد وكل مخلص من اي شعب كان ، يريد ان يعيش في مجتمع يتعاون فيه كل ابنائه لخير المجموع ، ويملكها جميع ابنائها سواسية .

ولكن هذه التجربة الغريبة فشلت فشلاً ذريعاً لجملة عوامل ، منها غيبته في اوربا مما كف عنها قبضته الحديدية التي سير بها الأمور في نيوتدنارك ، ومنها ان اوين فتح ابواب هذه «المدينة الفاضلة» كما يقولون لكل من هب ودب فدخلها الافاقون واشرار القوم دون رقيب او حسيب ، ومنها ان اوين اتخذ لنفسه شريكاً خسيساً يدعى تايلور ، بلغ من خسته ان اوين اراد ان يستبعده من الشركة فأعطاه رقعة من الارض مجاورة للمدينة ، وفي الليلة السابقة على نفاذ الاتفاق هرب تايلور هذا الى مزرعته عدداً ضخماً من آلات الزراعة وعدداً ضخماً من الماشية ، فأصبحت في اليوم التالي ملكاً له . وكان اوين يحرم شرب الخمر في مدينته ، فأقام جاره تايلور مصنعاً لتقطير الويسكي ، وانشأ اوين مصنعاً لدبغ الجلود فأنشأ تايلور مصنعاً مماثلاً لينافسه ويقضي عليه .

وهكذا اختلت امور هذه الجمهورية التعاونية او هذه المدينة الفاضلة التي أقامها روبرت اوين ، فلم تعمر ثلاث سنوات وحين تحقق اوين من فشلها باع ما فيها من عقار لبعض الافراد .

ولم يثبط هذا الفشل من عزيمة اوين فأجرى تجارب اخرى لإقامة مجتمعات تعاونية في انجلترا وايرلندا ، وانفق فيها مالاً بغير حساب على ادوات الزراعة والصناعة لينتفع بها ابناء هذه المجتمعات التعاونية . وضاع كل ماله في هذه المغامرات التجريبية حتى غدا معدماً وتكفل ابناؤه باعالته ، وبعد ان كان اوين صاحب حظوة لدى كبار قومه لم يبق له بينهم من يسانده .

كل هذه الكوارث التي حلت بروبرت اوين لم تخمد جذوة ايمانه بامكان قيام مجتمع تعاوني يتعاون جميع ابنائه على الانتاج لخير المجموع. فلما كان عام ١٨٣٢ وصدر قانون الاصلاح النيابي الذي اعطى حق التصويت لابناء الطبقات المتوسطة دون ان يعمم هذا الحق على الطبقات العاملة ، اشتد القلق بين عمال بريطانيا ، وبدأوا يطالبون بحق التصويت العام .

وبدأ اوين صفحة جديدة في كفاحه الاجتماعي فاشترك في «الحركة التعاونية الاونية» واشترك في تنظيم نقابات العمال ، ولكن كل هذه الحركات والتنظيمات لم تلبث ان ماتت ولم يبق في انجلترا الا حركات اجتماعية تنذر بالعنف والتنابذ بين الطبقات كحركة الميثاق والحركة المناهضة لقانون الغلال ، وهي حركات تتنافى وتعاليم اوين الاساسية وهي ان كل اصلاح اجتماعي ينبغي ان يقوم على التعاون بين طبقات المجتمع وافراده وهيئاته وطوائفه لا على التنابذ بينهم. فلم يكن بد من ان يبتعد اوين في شيخوخته عن كل هذه التيارات العنيفة .

ولم يبق لاوين الا الرؤى واحلام اليقظة وهكذا قضى شيخوخته بين اشباح شبابه الغابر ، اشباح اصحابه ومعارفه من الشعراء والمفكرين والمصلحين في انجلترا وامريكا من امثال شلي وتوماس جفرسون وتشانتج، ممن كانوا يستمعون اليه في اهتمام ويعطفون على مشروعه العظيم في اقامة مجتمع تعاوني . انهم قد ماتوا جميعاً ولكن اشباحهم قد عادت الى

الحياة، واوين يراهم ويحدثهم ويضرب لهم المواعيد فيلتقون ، فاذا به على عهده بهم يرون مدينته الفاضلة على مدار الافق يمكن ان تبصرها العيون.

لقد اختلط عليه في شيخوخته الحلم والحقيقة ، ولكن نفسه لا تزال ممتلئة بالرجاء . ان الناس لا يفهمون الآن ولكنهم سيفهمون عما قريب . ولعل من حسن حظهم ان نظمهم القائمة على تعارض المصالح بين الأفراد والجماعات تعود عليهم بالكارثة بعد الكارثة ، وفي « وسط اسباب الرخاء العميم ، انهم جميعاً يعيشون في فقر او في خطر محدق من آثار الفقر في الغير » ، ولكن « مبدأ الاتحاد » سوف يسود قريباً بدلاً من «مبدأ الانقسام » ، وعندما تدرك الانسانية ان سعادة النفس « لا يمكن ان تتحقق الا بالسلوك الذي يزيد من سعادة المجموع » ، عندئـــذ فقط تتحقق المدينة الفاضلة التي رآها روبرت اوين في الاحلام .

واخيراً رحل اوين عام ١٨٥٨ الى ويلز حيث القرية التي ولد فيها، خرج منها فقيراً وعاد اليها فقيراً ، عاد اليها ليموت في دار مجـــاورة لدكان ابيه الذي كان يصنع فيه سروج الخيل .

وانتهت بهذا قصة هذا الفارس الغريب ثالث ثلاثة من فلاسفة عصره وضعوا اسس التعاون وهم : سان سيمون وشارل فورييه وروبرت اوين رأوا المجتمع الزراعي الاقطاعي وقد اكلته الثورة الفرنسية كما تأكل النار الهشيم، ورأوا الآلة تحل محل الانسان في كل مكان تحت لواء يسمونه آناً الاقتصاد الحر ويسمونه آناً آخر حرية التجارة ، ورأوا حرية الأقوياء في ان يفترسوا الضعفاء وحرية الضعفاء في ان يحقدوا عـــلى الأقوياء ويتجمهروا عليهم ، وسمعوا الناس في كل مكان يقولون : الحرية هي انقسام الناس في سبيل تحقيق مصالحهم . فقالوا : لا انقسام ولا تناحر بين الإنسان والإنسان لأن المصالح في حقيقتها واحدة وانما تعاون الكل من اجل الكل .

ولعل اوين قد اشتط في بعض ما ذهب اليه من آراء ، ولعله تفاءل

اكثر مما ينبغي في ايمانه بسلامة الفطرة الإنسانية وتصوره ان هناك سائلاً سحرياً اسمه التربية او التعليم يمكن ان يحيل الناس بين يوم وليلة او بين جيل وجيل الى مخلوقات تدرك هذا المثل الأسمى وهو التعاون ، ولكنه رغم ذلك كله مثل نادر من امثلة كفاح الإنسان بالفكر والفعل لتحقيق سلامه ورخائه .

سان سيمون

نقرأ اليوم له فننكر ان بينه وبين الاشتراكية صلة او سبباً ، ولكنه رغم ذلك في عرف عامة المؤرخين مرحلة من مراحل الفكر الاشتراكي. ولئن كانت الاشتراكية قد تغير اليوم مدلولها وتعددت اليوم مدارسها ، فهذا لا يمنع ان لها رواداً أوائل بذروا بـذرتها ، ومن هؤلاء الرواد الذين بذروا بذرة الاشتراكية في العصر الحديث رجل شاذ ، عاش شاذاً ومات شاذاً ، وتناسخت روحه بدرجات متفاوتة في مدرسة ضخمة من الكتاب والمفكرين ورجال السياسة والاعمال ، او قل في مدارس متعددة ، بعضها يناقض البعض الآخر . وذلك الرجل الشاذ هو الكونت دي سان سيمون .

كانت حياة سان سيمون حياة وسطاً فقد ولد عام ١٧٦٠ وتوفي عام ١٨٢٥ عن خمس وستين سنة ، وبهذا يكون قد قضى شبابه في عصر الاختمار الفكري والعاطفي الذي انتهى بانفجار الثورة الفرنسية ، وقضى رجولته في عصر التشنج الاوروبي الذي بدأ باعلان حقوق الإنسان وانتهى بسقوط نابوليون .

ولم يكن سان سيمون من عامة الشعب بل كان من نبلاء قومه ، فهو سليل الدوق سان سيمون الذي كان مؤرخاً في بلاط لويس الرابع

عشر ومترجماً لعصره في مذكراته المشهورة ، لهذا وقف الكونت سان سيمون حائراً بين عالمين حين نشبت الثورة الفرنسية . فقد نزل عن لقبه ورضي ان يكون من عامة الشعب لا يؤمن بالنبالة والنبلاء . ولكنه رغم ذلك وقف وقفة المتفرج من أحداث الثورة الفرنسية لا يجد لنفسه مكاناً في زحمتها ، وينظر اليها نظره الى شيء مخرب رهيب . وحين صفّى نابوليون الثورة داخل فرنسا وشرع السلاح ليذكيها خارجها بحد الحسام لم يجد سان سيمون في بطولاته ما يدعو للتفاؤل ، وحين تألف التحالف المقدس من روسيا والمانيا والنمسا بعد سقوط النسر الكبير في واترلو لم يبتهج قلب سان سيمون بسقوط النسر الكبير ، ذلك لأنه كان يرى فيما يجري حوله من احداث السياسة طوال ذلك الجيل المتشنج شيئاً غير ما يقوم عليه المجتمع ويهدف اليه .

ففي الثورة الفرنسية كان يقول ان مبادئها وتياراتها السياسية كانت منفصلة عن الحقائق الاجتماعية والواقع الاجتماعي ، وفي الدكتاتورية النابوليونية كان يقول ان نابوليون يفترض ان اهداف المجتمع في الحرب والقتال والفتوحات التي تكدس النصر فوق النصر ، وحقيقة الأمر ان المجتمع ليس له الا هدفان هما الانتاج والاستهلاك . وفي انتصار التحالف المقدس على نابوليون كان يقول : صواباً حقاً كان القضاء على نابوليون الذي عاش بالسيف ، ولكن الحلف المقدس نفسه ليس لديه ما يعطيه للعالم الا السيف .

فلم يكن غريباً اذن ان يعيش سان سيمون بمعزل عن احداث عصره ، ينظر اليها ويدرسها ولا يشارك فيها . واقتصرت مشاركته في الثورة الفرنسية على الاتجار ببعض الاموال المصادرة وجمع من ذلك مبلغاً لا بأس به ، ولكن شريكه في هذه التجارة سلبه اكثر ما ربح . فانصرف سان سيمون من عالم المال الى عالم الدرس والتفكير ، وكان يعلم ان عصره عصر العلم والصناعة ، او فاتحة عصر العلم والصناعة ، وكان

يؤمن ان مستقبل البشرية مرتبط بتقدم العلم والصناعة ، لذلك كان طبيعياً ان يقبل على ألوان من الدرس غير ما يقبل عليه كثير من الآخرين .

وسكن سان سيمون اولاً في دار بالحي اللاتيني في باريس امام مدرسة الهندسة « البوليتكنيك » وعكف على دراسة الطبيعة والرياضة . ثم انتقل الى دار بجوار مدرسة الطب وعكف على دراسة الطب . وعربد كثيراً في فترة من حياته بدافع الفضول كما كان يقول او لدراسة الجانب الاخلاقي من الحياة على الطبيعة ! ثم تزوج ليقيم في داره صالوناً يتردد عليه اهل الفكر والثقافة ! ولكنه سرعان ما طلق زوجته ، وعاد يجري وراء احلامه الشاذة وكانت سيدة المثقفين في عصره كاتبة شهيرة تلمع لا في باريس وحدها ولكن في كل مجتمع اوروبي يتقن الثقافة ويحذق التفكير والتعبير ، الا وهي مدام دي ستايل . فتقدم اليها سان سيمون يعرض عليها الزواج قائلاً انها اعظم امرأة في العالم وهو اعظم رجل في العالم .

ولم يبق الا ان تقبله زوجاً لينجبا اعظم ولد في العالم . ولكن مدام دي ستايل ردته خائباً وهي تضحك من هذا الطفل الكبير .

وانطلق سان سيمون في اسفاره باحثاً عن الفكر والمعرفة ، فرحل الى انجلترا ورحل الى المانيا ، ولكنه عاد منهما خائباً لأنه لم يجد فيهما شيئاً مما كان يبحث عنه !

كان سان سيمون كأكثر عباقرة عصره رجلاً غير متزن . وقد انعكست قلة اتزانه لا في سلوكه وحده ولكن في بعض افكاره كذلك . ورغم ايمانه بأن الأرستوقراطية التي قضت عليها الثورة الفرنسية ارستقراطية بائدة وينبغي ان تبيد ، فقد كان ممتلئاً بأمجاد اسرته ممتلئاً بعبقريته الخاصة حتى لقد درب خادمه الخاص على ان يوقظه كل صباح قائلاً « انهض يا سيدي الكونت ! تذكر ان امامك اعمالاً جساماً تؤديها ! » ولم يسلم سان سيمون في عهد الارهاب فاستضيف في السجن

فترة من الزمن ، وحين كان في السجن خيل اليه ان شبح جده الأكبر شارلمان بدا له في الرؤيا ليبشره بأن آل سان سيمون وحدهم قد قدر لهم ان يكون منهم بطل عظيم ومفكر عظيم . اما البطل فهو شرلمان ، واما المفكر فهو سان سيمون نفسه الذي قدر له ان يبلغ في فتوحات الفكر ما بلغه شرلمان في فتوحات الحرب .

ولكن سان سيمون رغم شذوذه كان دائب التفكير في مقومات المجتمع الذي كان يعيش فيه لعله يهتدي الى موضع العلة منه وان يوفق الى علاج . وهذا ما وصل اليه :

ان عصره هو عصر الثورة الصناعية والتمدد التجاري ، والثورة الفرنسية التي جاءت لتدعم هذا وذاك قد جنحت احياناً الى الاستبداد اليساري باسم الفقراء والقضاء على الفقر والى الاستبداد اليميني باسم الملاك وحماية الملكية الخاصة . وقد ترسب في يقين سان سيمون ان للطبقة المالكة وظيفة اجتماعية كبرى ، وهذه الوظيفة ليست خدمة نفسها ولكن خدمة الشعب . فماذا أصاب المجتمع من الثورة الفرنسية ؟ انها لم تلغ الاستبداد ولم تلغ الفقر . ولماذا عجزت الثورة الفرنسية عن إلغاء الاستبداد والفقر معاً ؟ ان علة ذلك العجز كامنة في الفلسفة التي قامت عليها الثورة الفرنسية ، ألا وهي الفلسفة العقلية التي حطمت سلطان الكنيسة وخلخلت تماسك الطبقات والعلاقات الإقطاعية القديمة المستتبة دون ان تقيم مكان سلطان الدين الذي يجله الناس باختيارهم من داخل نفوسهم سلطاناً آخر يجله الناس باختيارهم من داخل نفوسهم ودون ان تقيم مكان العلاقات الإقطاعية المستتبة علاقات انسانية جديدة مستتبة .

والخطأ الذي ارتكبته الفلسفة العقلية التي قامت عليها الثورة الفرنسية هو عند سان سيمون ان الفلسفة العقلية فصلت الإنسان عن الطبيعة . فهي من ناحية تعتقد في كون تحكمه قوانين رياضية وطبيعية وميكانيكية وعضوية ازلية ابدية ثابتة لا تتغير ولا يمكن ان تتغير ، وهي القوانين

التي وضع اساسها ديكارت ونيوتون ولابلاس وعـامة العلماء في القرن الثامن عشر ، ومثلها قانون القصور الذاتي وقانون الجاذبية الخ . وهي من ناحية اخرى تؤمن بأن الانسان وحده مختار يقرر مصيره ويصرف كل شيء يتصل به بمحض اختياره . فالعالم المـادي في الفلسفة العقلية عالم قائم على الجبر والضرورة ، والحياة الانسانية في الفلسفة العقلية حياة قائمة على الحرية والاختيار . وفي هذا فصل للإنسان عن الطبيعة .

وحقيقة الامر عند سان سيمون ان الإنسان ليس الا جزءاً من الطبيعة . واذا كان الانسان جزءاً من الطبيعة فلا بد ان الحيـاة الانسانية والحياة الاجتماعية تخضع لقوانين تسيرها بمثل ما يخضع العالم المـادي وسائر العضويات لقوانين تسيره وتسيرها . وهذه القوانين التي تتحكم في الحياة الاجتماعية يمكن استخلاصها من التاريخ ومن علم التاريخ .

ويرى سان سيمون ان دراسة التاريخ تدلنا على ان هناك فترتـين تتناوبان التاريخ البشري بانتظام هما فترة التماسك الذي يسميه « التوازن» وفترة التخلخل الذي يسميه « الانحلال » . وعنده ان العصور الوسطى الاقطاعية تمثل فترة التوازن وقد أعقبتها فترة من الانحلال او الانهيار هي ما يسمونه عصر النهضة الاوربية وحركة الاصلاح الديني . وقد أعقبت هذا العصر وهذه الحركة فـترة من التوازن تمثلت في حضارة الارستقراطية في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، حتى وضعت الثورة الفرنسية حداً لهذا التوازن بما جاءت من انهيار في السلطة وفي العلاقات بين ابناء المجتمع .

والحل عند سان سيمون هو ان يسعى المجتمع من جديد الى اقامة هذا التوازن الذي فقده ، وما دام التاريـخ علماً والاجتماع علماً ففي الامكان اعادة تنظيم المجتمع على اساس علمي راسخ على قوانين علمية بدلاً من هـذا الأساس الفلسفي الميتافيزيقي الذي ارسته الثورة الفرنسية، وبدلاً من الافكار المجردة التي نشرها الفلاسفة العقليون في القرن الثامن

عشر عن الطبيعة والانسان والعلاقات الاجتماعية .

وتنظيم المجتمع الصناعي الجديد تنظيماً علمياً هو عند سان سيمون ليس من شأن الفيلسوف او السياسي المتفلسف او رجل الكهنوت ولكنه مشكلة صناعية من شأن العلماء وكبار رجال الصناعة والاقتصاد . ووظيفة السياسة هي مجرد الاشراف على العمل وتنظيمه والإشراف على الظروف التي يجري فيها العمل وتنظيمها ، وحل المشكلات الاجتماعية ان هو الا توفيق المصالح المتعارضة وتنسيقها وفي عبارة واحدة : التخطيط او ما نسميه اليوم بالتخطيط .

وهكذا يدحض سان سيمون ثلاث مدارس من مدارس الفكر السياسي والاجتماعي كانت تعتمل في عصره .

١ — مدرسة الحرية الليبرالية لا مكان لها لأنها تصر على حرية الفرد، وعند سان سيمون ان الفرد ينبغي ان يخضع للمجتمع كما ينبغي ان يخضع الجزء للكل .

٢ — مدرسة الكهنوت التي راعها ما رأته من تخلخل اجتماعي وانساني او « انهيار » في الحياة الاجتماعية والعلاقات الانسانية نتج عن الثورة الفرنسية ، فلم تر حلاً الا عودة الناس الى احضان الكنيسة الكاثوليكية و « توازن » العصور الوسطى . وعند سان سيمون ان الماضي قد مضى ولا سبيل الى احيائه ، والعصور الوسطى رغم امجاد جده شرلمان وكل ما فيها من آيات الجمال التي يحبها لا تتفق ونمط الحياة او مقتضيات المجتمع في عصر الصناعة . فلننظر الى الامام نظرة المتفائل ولا ننظر الى الوراء نظرة المتشائم .

٣ — مدرسة المساواة من اشياع بابيف وهم الذين يسوون بين البشر لا في الحقوق والواجبات وحدها ولكن في الدخل ايضاً قدر المستطاع . وهؤلاء عند سان سيمون منفصلون عن الواقع تماماً . فعند سان سيمون ان المجتمع سلم او على الاصح هرم مدرج من ثلاث مصاطب وينبغي

ان يكون كذلك . وفي قمة هذا الهرم طبقة « العلماء » وفي وسطه طبقة الملاك وفي قاعدته طبقة من لا يملكون شيئاً . وهو تقسيم متأثر بالهرم الاجتماعي الافلاطوني في « جمهورية » افـلاطون ، ذلك الهرم الذي يجلس الفلاسفة فوق قمته وتتألف قاعدته من العبيد .

ولكن سان سيمون لا يجلس الفلاسفة على قمة هرمه الاجتماعي ، بل يجلس العلماء ليقوموا بتنظيم المجتمع او تخطيطه على اساس علمي . وهو يقترح لذلك انشاء مجلس يسمى « مجلس نيوتون » تنفق عليه الجماعـة ليكون بمثابة الرأس المفكر لجسد المجتمع ويرى ان يكون قوامـه ثلاثة من علماء الرياضة ، وثلاثة من علماء الطبيعة وثـلاثة من علماء الكيمياء وثلاثة من علماء وظائف الاعضاء وثلاثة من الادباء وثلاثة من الرسامين وثلاثة من الموسيقيين . فالعلم عند سان سيمون ليس العلم بالمعنى الضيق ولكنه يرادف المعرفـة الانسانية او النشاط الروحي والفكري . ومهمة هذا المجلس عنده هي التفرغ للاكتشاف والاختراع والابتكار في كل علم وفن ، وهو يوصي بوجه خاص ان يتوفر هذا المجلس على اكتشاف قانون جديد للجاذبية غير ما اكتشفه العلامـة نيوتون ، قانون يمكن تطبيقه على السلوك الاجتماعي الذي تسلكه هيئات المجتمع المختلفة وافراده حتى يمكن ان يحفظ به التوازن الاجتماعي .

ويسمي سان سيمون هذا المجلس مجلس نيوتون لأنه يزعم انه رأى في الرؤيا العلامة نيوتون يجلس على يمين الله مكان البابا الذي تقول فيه خرافات البسطاء انه يفصح للناس بلغتهم عمـا يجري في ضمير الله . واحسب ان هذه كانت طريقة سان سيمون في التهكم بقدسية الكهنوت وفي التعبير عن فكرته القائلة ان معرفة الله تكون من خلال العلم لا من خلال تعاليم الكنيسة ، وهي فكرة أفاض في شرحها الفيلسوف الانجليزي بيكون أيما إفاضة .

ولم يقل سان سيمون بأن مجمع العباقرة هذا يقوم بحكم المجتمع ، فوقتهم

وتكوينهم اثمن من ذلك ، فالعباقرة هم الذين يخططون للإنسانية مستقبلها ويصوغون مصيرها .

اما الحكومــة في الدولة فهي مهمة ابناء المجتمع من الطبقة المالكة التي لا تحتاج الى العمل لتعيش ولا تتقاضي عن ادارة دفة الحكم شيئاً . وما على ابناء الطبقة العديمة الملكية الا الخضوع لحكم هذه الطبقة المالكة ان ارادوا الخير لأنفسهم ، فهي اكثر منهم استنارة واكثر رشداً ، كما ثبت من تجربة الثورة الفرنسية حين حكم المعدمون نفسهم بأنفسهم ، فاضطربت شئونهم وتعرضوا للمجاعات . ولكن فليعلم الجميع ان الغاية من كل حكم ومن كل تنظيم اجتماعي انما هي ترقية « افقر الطبقــات واكثرها عدداً » عقلياً واخلاقياً وجسمياً .

ويرى سان سيمون انه لا مكان في العالم الا لأربــع حكومات هي الفرنسية والانجليزية والالمانية والايطالية ، توزع فيما بينها مسئولية حكم العالم ، لان كل ما عداها متخلف عنها !

هذا مجمل فلسفة سان سيمون !! التي بدأت عام ١٨٠٢ بكتابــه « رسائل ساكن في جنيف » .

ولكن سان سيمون تدرج في الحياة تدرجاً انتهى به الى اعادة النظر في بعض نظرياته الجوهرية . فقد اتى اسرافه ورحلاته وتهالكه عــلى الملذات وصالونه الأدبي على كل ماله . فلم يعد يملك شروى نقير . وحين اكتمل افلاسه اضطر الى ان يشتغل ناسخاً في مونمارتر يعمل تسع ساعات يومياً ليجد ثمن قوته . وخف احد خدمه القدامى الى معونته فآواه ووصله . وظل سان سيمون يواصل القراءة والكتابة كلما فرغ الى نفسه في المساء بعد عمله المرهق . ولكن لم يعد احد يحفل بما يكتب او ينشر .

وقد ظهرت آثار هذا الفقر المدقع في آخر كتاب وضعه سان سيمون وهو « المسيحية الجديدة » . فقد كان من قبل يخالف كبار المحافظين

من أمثال جوزيف دي ميتر كلما ذهبوا الى انه لا منقـذ للمجتمع من الفوضى التي اشاعتها فيه الثورة الفرنسية الا اعادة سلطان الدين والكنيسة بين ابنائه . وكان سان سيمون ينادي من قبل بأن في وسع العباقرة رد التوازن الى المجتمع وافراده . فتحول عن هذا الرأي وأعلن ان المجتمع لن يتوازن الا اذا ساده دين من الاديان .

ولكن سان سيمون لم يقبـل المسيحية الكاثوليكية ولم يقبل المسيحية البروتستانتية ، بل نادى بأن مجتمعه يحتاج الى مسيحية جديدة غير هذه وتلك ، مسيحية تبرز ما في الدين من بر بالفقراء وعطف عليهم . وهو في كل ذلك لم يتخل عن هرمه الاجتماعي ، ولكنه غدا أشد اهتماماً بمصير قاعدته السفلى من عديمي الملكية ، مؤكداً ضرورة العمل السريع على الاخذ بيد الفقراء وتحسين حالهم لان لهم في مال الاغنياء نصيباً . وكانت أهم الحجج التي ساقها سان سيمون هي ان البر واجب على النبالة وان في توفر العباقرة والملاك على تحسين احوال الفقراء مصلحة للعباقرة والملاك جميعاً ، وان مصلحـة الاغنياء هي مصلحة الفقراء ، فليفهم الاغنياء ذلك فان كانوا لا يفهمون فقد وجب افهامهم . ومـا دامت مصلحة الاغنياء ومصلحة الفقراء واحدة ، فقد وجب ان يتجه الحكام الى جماهير الشعب المعدمة رأساً وان يتراضوا معها حتى يتجنبوا ما يمكن ان تلجأ اليه الجماهير الساخطة من اعمال العنف والتخريب .

ساءت حال سان سيمون في آخر ايامه سوءاً ما بعده سوء . فقد توفي خادمه المحسن اليه وتركه دون معين ، ولم يعد يجد من يطبع له كتبه فكان ينسخها بنفسه ويرسلها الى العلماء والوجهاء لعله يجد بينهم من يهتم به وبأفكاره ، ولكنهم تجاهلوه جميعاً . ولعل اصدق وصف لهـذه المرحلة البائسة من حياته قد خطه هو بقلمه حين كتب :

« خمسة عشر يوماً لم أذق فيها الا الخبز والماء ، وأنا اعمل بغير نار في مدفأتي ، بل لقد اضطررت الى بيع ثيابي لأتمكن من دفـع

تكاليف نسخ كتابي . لقد أصابتني هذه البأساء من فرط حبي للعلم والخير المجموع وبسبب رغبتي في ايجاد سبيل الى حل الازمة الرهيبة التي تملكت اليوم المجتمع الاوربي كله حلاً بغير عنف . ولذا أجدني اصارع ببأسائي دون خجل وأسأل العون اللازم حتى اتمكن من المضي في عملي » .

وأخيراً رضيت اسرة سان سيمون بأن ترسل اليه معاشاً صغيراً . وفي عام ١٨٢٣ حاول ان ينتحر فأطلق الرصاص على نفسه ، ولكنه نجا من الموت ، وبقي على قيد الحياة حتى وافاه الأجل عام ١٨٢٥ وكان احد تلاميذه الى جواره فنظر اليه وقال : « لقد دارت حياتي كلها حول فكرة واحدة ، وهي ان اضمن لجميع بني البشر نمو ملكاتهم حرة من كل قيد . وبعد ان يعاد نشر عملنا بثمان واربعين ساعة ، سوف يتكون حزب العمال : ان المستقبل لنا » .

ثم وضع يده على جبينه واستراح .

شارل فورييه

وهذا ثاني ثلاثة من اقطاب الفكر السياسي الاوربي الذين وضعوا اساس الاشتراكية التعاونية ، وهؤلاء هم : سان سيمون وشارل فورييه وروبرت أوين .

اما سان سيمون ، فقد انصرف الى التأمل الفلسفي والاجتماعي اكثر مما انصرف الى التخطيط العملي ، وكل شغله الشاغل ان يضع فلسفة الاشتراكية التعاونية ، وان يرسم خطوطها الكبرى ، وان يشرح مبرراتها الاجتماعية والانسانية .

ولكن فورييه وروبرت اوين ، لم يكتفيا بالفلسفة النظرية ، بل اجتهدا في ايجاد نظم عملية يمكن ان يسير عليها المجتمع ، فيحقق هذه الاشتراكية التعاونية ، بل لقد خرج فورييه كما خرج اوين من مرحلة تخطيط النظم العملية الى مرحلة محاولة اجراء التجارب الاجتماعية والاقتصادية الفعلية ، ومن هنا كان وجه التشابه الشديد بين شارل فورييه الفرنسي ، ومعاصره روبرت اوين الانجليزي ، رغم ان كلاً منهما كان يدرس ويفكر ويعمل في استقلال تام عن زميله في الفكر والمذهب .

ولقد فشل شارل فورييه كما فشل روبرت اوين في تطبيق نظامه

الاقتصادي ، وكان فشل كل منهما لأسباب مختلفة . ورغم اختلاف اسباب الفشل هذه ، ورغم اختلاف نظام فوريبه عن نظام اوين في كثير من التفاصيل ، فان بين شخصيتي هذين الرجلين من وجوه الشبه ملامح عديدة . فكلاهما كان صلباً في الحق عنيدا . وكلاهما كان مثابراً على الرأي والعمل بدرجة نادرة . وكلاهما كان على نظافة خلقية واستقامة لا يتطرق اليها الشك ..

ولد فوريبه بمدينة بيزانسون في شرق فرنسا لأب قمّاش ، اي تاجر قماش ، كان يتجول ببضاعته من قرية الى قرية . وحين بلغ فوريبه الابن سن العمل اشتغل كاتباً في دكان .

ولكن الاضطراب والقلق الذي كان يحيط به ، لم يمنعه من متابعة الدراسة وادمان الاطلاع . وقد ذاق في حداثته بعض ما ذاقه المضطهدون ايام الثورة الفرنسية ، فصـــادرت الثورة املاك اسرته ، وكاد شارل فوريبه نفسه ان يفقد رأسه على حد المقصلة ، حين حاصرت جنود الثورة التابعة للمؤتمر الوطني مدينة ليون ، ولكنه نجا من الهلاك .

فلم يكن غريباً اذن ان تضطرب نفس فوريبه لكل هذه الأحداث الشاهقة التي كانت تجري في عصره وهو بعد في عنفوان الشباب . ولم يكن غريباً اذن ان يحاول فوريبه كما حاول سان سيمون وروبرت أوين دراسة المجتمع المتشنج الذي يحيطه ، والحضارة المتشنجة التي جعلت من اوربا كلها قارة يسودها الصرع ويشتبك فيها السلاح ويعلو فيها الصياح بالمبادىء والمذاهب والشعارات .

وادرك فوريبه كما ادرك سان سيمون وروبرت اوين ، ان علة اوربا في عصرهم الثائر ، ان هي الا الثورة الصناعية التي قضت على خمول الاقطاع والاستبداد ، وأحلت الآلة محل الانســـان ، بل ونظرت الى الانسان نفسه نظرها الى مجرد آلة منتجة يمونها صاحبها بأرخص وقود ويديرها أطول مدة ممكنة ، ليتحقق له اكبر ربح حتى تستهلك وتصبح

خردة فيقذف بها في عرض الطريق . ورأى فورييه كما رأى روبرت اوين ، ان أبشع الجرائم الانسانية ترتكب باسم المنافسة الحرة التي يقوم عليها الاقتصاد الليبرالي ، فرأس المال الصناعي والتجاري يعربد عربدة لا حدّ لها ، ويسترق اليد العاملة استرقاقاً لا حدّ له ، بدعوى تنمية الصناعة ، وهو يفعل كل هذا بحجة تخفيض نفقات الانتاج ومضاعفة كميته وتحسين نوعه ، حتى ينخفض ثمنه فينتفع بذلك المستهلكون .

اما نتيجة هذا الاقتصاد الليبرالي القائم على حرية التجارة وحرية الصناعة وعدم تدخل الدولة في تنظيم العلاقة بين المنتج والمستهلك وبين رأس المال والعمال ، فلم ير فورييه انها تحقق شيئاً مما كان يرتجى ، ولا تثمر الا البطر في نفوس اصحاب الاعمال ، والمرارة في نفوس العمال ، والقلق الاجتماعي في نفوس الناس عامة ، فالمالك خائف على ما ملك ، والمعدم طامع فيما لم يملك ، وشرعة المجتمع كله هي التحاسد الأعمى والتصارع المجرد من كل قيم اخلاقية تحت ستار المنافسة الحرة .

وقد أتاح مقام فورييه في مدينة ليون له ، وأتاحت له صلته الوثيقة بعالم الصناعة ان يشهد بنفسه نتائج الثورة الصناعية في بلاده . فقد كانت ليون مركزاً هاماً من مراكز صناعة النسيج ، ورأى فورييه هذه الصناعة تنمو فيها وتزدهر ايام الثورة الفرنسية وفي عهد نابوليون نمواً عظيماً وازدهاراً يخطف الابصار . ولكنه رأى ايضاً ان هذا النمو وهذا الازدهار انما كان على جثث المواطنين الذين كانوا يعيشون في فقر يزري بكرامة الانسان .

بل لقد رأى فورييه بنفسه ارباب المتجر الذي كان يعمل فيه يخزنون شحنة من الأرز عامدين ان تتعفن ، وبعد ان تعفنت قذفوا بها في مياه البحر بميناء مرسيليا ، كل ذلك ليتجنبوا عرضها في الاسواق حتى لا ينخفض سعر الأرز ، وقد أعانهم ذلك فعلاً على التحكم في السوق .

من اجل هذا كله ثار فورييه على حضارة عصره وأنكر فلسفة عصره ، بل ثار على الحضارة الاوربية والفلسفة الاوربية عامة ، متهماً اوربا بأنها « غسلت الانسانية في بحار من الدماء مدى ثلاثة وعشرين قرناً عاماً » اي منذ اليونان الى يومه ذاك . وتقمصته روح غريبة من تلك الأرواح التي تتقمص المصلحين ، فتصور ان العناية الإلهية قد تخيرته من بين الناس ليكون رسول الاصلاح في هذا العالم ، وان الله قد اختاره هو ، وهو « مجرد كاتب في متجر يوشك ان يكون امياً » ، ليحمل كلمته الى بني البشر ، وليكشف عن الأضاليل التي تزخر بها كتب السياسة والاجتماع والأخلاق . وانتهى الى ان « القانون الإلهي يشرع اول ما يشرع لتنظيم شئون الصناعة ، وهي اولى وظائف الانسان » . وهو يعترف بأنه ليس اول من فكر في هذا الأمر ، فقد سبقه الى ذلك المفكرون والحكومات ، ولكن المفكرين والحكومات بدلاً من ان ينظموا الصناعة ، شجعوا ما يسميه فورييه « التطاحن الصناعي والغش التجاري في زي المنافسة الحرة » . وهذا ما جاء فورييه ليكشفه للناس ويقيم مكانه نظاماً اجتماعياً وصناعياً جديداً ، يقوم على التعاون بدلاً من التطاحن ، وعلى الأمانة بدلاً من الغش ، وعلى تعيين الحدود بين الناس بدلاً من ترك الأمر فوضى في يد المستغلين العتاة والساخطين المخربين على حد سواء . وبعبارة مختصرة أراد فورييه ان يحل التخطيط الاقتصادي والاجتماعي محل الحرية الاقتصادية والاجتماعية .

وبعد أعوام وأعوام من حياة العزلة ودراسة المجتمع ، نشر فورييه أبحاثه عام ١٨٢٠ . وكان من رأيه ان ينقسم السكان داخل المجتمع الكبير الى مجموعات صغيرة مكتفية بذاتها ، وقوام كل منها يتراوح بين ١٦٠٠ شخص و ٢٠٠٠ شخص . وقد اطلق على كل مجموعة من هذه المجموعات اسم « فالانستير » ، ورأى ان هذه المجموعات ينبغي ان تعتمد على رؤوس الأموال الخاصة والاستثمار الخاص ، فالملكية الخاصة

عنده مصونة ولكن ينظمها النظام الاجتماعي وهو نظام الفالانستير الذي لا يقوم على المساواة الاقتصادية المطلقة بين جميع الناس ، بل يعترف بالفوارق الطبقية المستمدة من الفوارق في الدخل وفي مكان المواطنين في السلم الاجتماعي .

وفي الفالانستير يتعاون رأس المال والعمال على الانتاج . ويحدد حد أدنى لنفقات المعيشة يتقاضاه كل مواطن يعمل ، هو حد الكفاف ، ثم يوزع الفائض بين ابناء الفالانستير بالنسب التالية : خمسة على اثني عشر هي حصة العمال ، واربعة على اثني عشر هي حصة رأس المال ، وثلاثة على اثني عشر هي حصة الادارة واصحاب المواهب من الفنيين . وفي الفالانستير يعمل بالمبدأ التالي : يتقاضى القائم بالعمل السائغ نصيباً أقل مما يتقاضاه القائم بالعمل الشاق او الكريه ، وبالمثل يتقاضى القائم بالعمل الضروري نصيباً اكبر مما يتقاضاه القائم بالعمل الأقل لزوماً وان كان هذا العمل نافعاً ، وقياساً على ذلك فانتاج الأشياء النافعة مقدم على انتاج الكماليات .

اما من ناحية العلاقات الاجتماعية بين ابناء الفالانستير ، فقد رأى فورييه ان يعمل بنظام التصويت العام في كل مجموعة ، وان يتساوى ابناء الأغنياء وابناء الفقراء في التعليم وفيما يتعلمون . غير ان فورييه ، كان لا يشجع الجمع بين ذوي الدخول المتفاوتة جداً في صعيد واحد .

وبعد ان رسم فورييه صورة هذه المدينة الفاضلة ، لم يبق الا ان يضع رسمه موضع التنفيذ ، ليثبت بالتجربة سلامة نظامه . لا بد اذن من مولين اغنياء لتمويل هذه المدينة الفاضلة . وهكذا اعلن فورييه للجمهور انه سينتظر في داره كل يوم وقت الظهر ليناقش مشروعه مع أي ثري من الأثرياء يهمه ان يجري هذه التجربة .

وقد لبث فورييه عشرة اعوام كاملة ينتظر في الوقت المحدد ، ولم يخلف موعده مرة واحدة ، ولكن ما من احد تقدم ليعاونه على تحقيق

حلمه السعيد . وحين مات عام ١٨٣٧ مات وفي نفسه حسرة ، ولكن ايمانه لم يتزعزع ابداً بسلامة نظرياته . وقد أقيمت بعد وفاته بعض هذه الوحدات او الفالانستيرات في فرنسا وفي الولايات المتحدة ، ولكنها منيت بالفشل هنا وهنالك .

وقد أسهب فورييه طويلاً في تفصيل نمط الحياة في الفالانستير وفي وصف سعادة الناس فيها وشرح مقومات هذه السعادة .

وحجر الزاوية الذي يبني عليه فورييه نظريته الاجتماعية ليس فيه جديد ، فهو نفس الحجر الذي بنى عليه جان جاك روسو وأتباعه وكل من تأثر به فكرتهم عن امكان اقامة الفردوس الأرضي اذا عرف الناس سبيلهم الى ذلك .

والأساس في هذه الفكرة ان الانسان خير بالفطرة ، وان كل ما نراه حولنا من مظاهر الشر والشقاء هو نتيجة لظهور النظم الاجتماعية الفاسدة التي تتلف علاقة الانسان بالانسان ، وتخرب فطرة الخير في الناس وتوجههم الى التنابذ والتطاحن .

وفي ذلك يقول فورييه : ان « العواطف » الانسانية هي أساس السلوك الانساني ، وان ما نراه من شقاء مرده الى ان الناس لم يدركوا حقيقة هذه العواطف الصافية ، وجوهرها المجبول على الخير ، فأقاموا مجتمعاً يمزق البشرية الى افراد وطبقات وشعوب متناحرة ، ويفتت وحدة الجنس البشري ، الى جزئيات او ذرات تتصادم تصادماً أعمى ، مما أسلم المجتمع لنقيضين هما : الفوضى المعربدة ، والنظام الارهابي .

فلو عرف الناس ان القانون الأول الذي يحكم بني الانسان ، كما يحكم العالم الطبيعي هو « قانون الجاذبية » الذي اكتشفه نيوتون ، ولو طبقوا هذا القانون على المجتمع البشري ، لكان في هذا حل لجميع مشاكلهم .

فالأصل ان البشر يتجاذبون ولا يتنافرون ، والأصل انهم يتعاونون ولا يتنافسون ويتخاصمون ، وكل نظام اجتماعي سعيد ، ينبغي ان يقوم على هذا المبدأ السعيد .

انظر الى دورة الانتاج والتوزيع في المجتمع ، تجد ظاهرتين : الاولى ان الانسان يمقت العمل وينفر منه ، رغم ان الطبيعة قد جعلت العمل عنصراً لازماً في حياة الفرد والمجتمع ، ومصدر خير لهما . وعلة هذا المقت وهذه النفرة ، ان العمل قد غدا شيئاً بغيضاً بسبب العوامل والظروف المفتعلة ، ومنها مثلاً احساس الانسان بالاستغلال ، او اكراه الانسان على القيام بعمل لم تعده الطبيعة له . فليس غريباً اذن ان ينفر الناس من العمل . ومهمة المنظم الاجتماعي هي ان يزيل كل هذه الأسباب التي تنفر الانسان من عمله بازالة الاستغلال من ناحية ، وبوضع كل امرىء في العمل الذي وهب له . هذا من ناحية الانتاج . اما من ناحية التوزيع ، فيرى فوربيه ان السبب الاول لنفرة الانسان من الانسان وبغضه اياه هو سوء التوزيع . واعادة التوزيع على أساس عادل ومحدد هو الأنصبة او الحصص التي اقترحها فوربيه ، كفيل بازالة التنافر والشقاق بين الناس . وبازالة أسباب النفرة الاجتماعية تظهر فطرة الانسان الخيرة بما أودعه الله فيها من غريزة التجاذب ، ويعيش الجميع في مجتمع سعيد أساسه التعاون والتآخي ، واقبال الانسان على عمله اقبال المحب له الراضي به ، لا اقبال المجبر المسوق . وهذا خير ضمان لإشاعة الرخاء ، والقضاء على الفقر الذي يدفع الناس دفعاً الى التنافر بدل التجاذب .

فلا غرو بعد كل هذا ان ينظر فوربيه الى نفسه معتقداً انه اول من أسس « علم الاجتماع » كما كان نيوتون اول من أسس « علم الطبيعة » ، فهو قد اكتشف قانون الجاذبية بين الأحياء ، كما اكتشف نيوتون الجاذبية بين اجرام الكون .

وقد وجدت كتابات فورييه من يؤمن بهـا من مريديه ، فتكونت منهم مدرسة فكرية تعرف بمدرسة الفالانستير ، وقد تولى زعامة هذه المدرسة بعد وفاة فورييه ، مفكر فرنسي يدعى فيكتور كونسيدران ، عاش بين ١٨٠٨ و ١٨٩٣ ، وحاضر كثيراً داعيـاً لمذهب استاذه فورييه ، شارحاً نظرياته بتركيز يفوق تركيز استاذه ، وبمنطق مرتب خال من الاغراب والاسراف يفوق منطقه . ومع ذلك فقلما يذكر الناس كونسيدران ، لأنه لم يأت بجديد ، ولم يضف الى مذهب فورييه شيئاً ذا بال .

هذه نبذة عن المفكر شارل فورييه ، الذي آمن بسلامة فطرة الانسان وبصفاء « نوازعه » و « غرائزه » و « عواطفه » الطبيعية . وما رأى في الانسان الا صورة نفسه الجميلة ، فلقد كان فورييه جميل النفس حقاً ، يكره القسوة ويؤمن بالإيثار ، وقـد أثر عنه انه كان يشقى ليسعد غيره . فحين كان صبياً في المدرسة ، كان يتعرض للأذى ومبرح الضرب ، ليدافع عن صغار التلاميذ . وقد روي عنه انه سعى على قدميه تحت المطر المتواصل ساعات طويلة ، لينجد خادمة لا يعرفها ، ولكن جاءه ان سيدتها تعذبها عذاباً أليماً

لم يكن صاحب هذه النفس الجميلة وهذا الفكر القوي بغير شذوذ ، شأنه في ذلك شأن اغلب العظماء ، فقـد كان يعتزل الناس اعتزالاً غريباً ، وفي عزلته يبني المدن الفاضلة في الهواء ، كما يبني الناس القصور في احلام اليقظة . بل لقد بلغ من فنائه في فكرة هـذه الفالانستير المثالية انه كان يخطط أبنية مجتمعاته التعاونيـة الصغيرة هذه ، ويحدد مساحة كل بناء وحجمه . وكان فورييه في افكاره الغريبة هذه يعتقد انه وصل الى معرفة عمر العالم في المستقبل ، فقدر ان العالم سينتهي بعـد ثمانين الف سنة . وكان يحصي رحلات الأرواح بين الارض والأفلاك ، ويقدر ان الروح سوف تنتقل ٨١٠ مرات بين الارض

وغيرها من الكواكب المأهولة ، فقد كان فورييه يقطع بأن بعض الكواكب مأهولة ، كان يؤمن بأن الأرواح تتجدد فيها الحياة بالتقمص وبحسب بحساب يشبه حساب اليازرجة ان الروح ستحيا ١٦٢٦ حياة حتى نهاية الزمن .

ومع كل هذه الأفكار الغريبة التي ملأت حياة فورييه كالأشباح ، فنحن نذكره بين عظماء الفكر السياسي والاقتصادي والاجتماعي ، لأنه كان من أسبق من وضعوا أساس الاشتراكية التعاونية ، ولأنه كان ذا أثر خطير في تاريخ الفكر الاشتراكي بوجه عام .

مدرسة إيكاريا

رأينا كيف وضع سان سيمون وشارل فورييه وروبرت اوين اساس الاشتراكية التعاونية ، وما صادفه كل منهم في حياته الخاصة والعامة من عنت ومشاق . ولم يبق الا ان نرى كيف انتهت آراؤهم ، وكيف كان مصير مدارسهم الغريبة هذه في تلك الفترة الغريبة من تاريخ البشرية . فقد نشأت حول كل من هؤلاء الثلاثة مدرسة تبشر بتعاليمه وتحاول ان تترجمها من عالم الفكر والخيال الى عالم الحقيقة والواقع .

وهذه قصة لا تقل غرابة عن سير هؤلاء المفكرين المصلحين . فهي قصة طائفة من المغامرات التجريبية التي جرت اكثرها في الولايات المتحدة الامريكية ، وهي تعد بحق أساس الاشتراكية في امريكا .

اما سان سيمون ، فقد رأينا كيف ان تلميذه اليهودي اولاند رودريك ، حضر وفاته عام ١٨٢٥ وحفظ آخر كلماته وقد كانت هذه الكلمات الاخيرة تبشر بدعوة جديدة الى دين اشتراكي ، فهذه عنده كانت اوامر العناية الإلهية التي شبه له انه أداتها ومبعوثها الى اخوته في الانسانية . ومن هذا كان ان تحولت هذه المدرسة الى « دعوة » لها صحابتها وكهنتها وأتباعها ، ولم يكن قائدها رودريك نفسه ، بل رجل آخر يدعى بروسبير انفانتان ، وهو مهندس فرنسي

غريب الأطوار .

وقد بدأ انفانتان دعوته في تواضع . فأصدرت جماعة سان سيمون بعد وفاة مؤسسها جريدة تهيء ابناء الطبقة العاملة لهذه الأفكار الاشتراكية الجماعية . وتدعو للفكرة العالمية وتنادي بإلغاء الملكية الفردية والرسوم الجمركية . ولكن سرعان ما تحول تلامذة سان سيمون الى هيئة من « الآباء » تقود « أسرة » سان سيمون ، واتخذت الحركة مختلف مظاهر الهوس الديني .

فذات يوم في الصباح الباكر ، دق باب انفانتان تابع من الأتباع يدعى ديختال ، يهودي الاصل ، وأيقظ انفانتان من نومه في الساعة السادسة والنصف صباحاً ، وألقى اليه انه كان في كاتدرائية نوتردام في الليلة السابقة ، فأوحى اليه ان « يسوع يعيش في انفانتان » ، وانه قدر في الغيب لانفانتان ومعه امرأة من النساء ان يبشرا بالانجيل الجديد بين الناس ، فهو ابن الله وهي بنت الله ! واستقبل انفانتان هذه النبوءة بادىء الامر في حرص شديد . قائلاً انه لا يستطيع ان يؤمن ان المسيح قد تجسد فيه الا حين تظهر هذه المسيحية المنتظرة ! ثم رجا صاحبه ان يتركه ليعود الى فراشه ويتم نومه ، فتركه اليهودي ديختال وانصرف ، ولكنه لم يلبث ان عاد بعد قليل صائحاً ان الساعة قد أتت ، وانه لا بد لأنفانتان من ان يعلن في الناس انه ابن الله ! ويبدو ان الهوس كان قد ألهب خيال انفانتان في تلك المهلة القليلة ، فقد نهض من فراشه ولبس بنطلونه ، وهتف باللاتينية قائلاً : « انا الانسان ! »

واصبح انفانتان منذ ذلك يعرف بالمسيح ! وأطلق لحيته تشبهاً بالمسيح ، ولبس قميصاً طرزت على صدره كلمة « الأب » . اما أشياعه من أتباع هذه العقيدة الاجتماعية الانسانية ، فقد تفردوا بين الناس بملابس حمراء وبيضاء وبنفسجية تميزهم عن سواهم ، ووضعوا لأنفسهم طقوساً وشعائر أشبه بطقوس الدين وشعائره .

وهنا بدأ الاضطهاد . فقد التفتت السلطات الى جماعة سان سيمون ، واغلقت قاعة اجتماعاتهم ، فخرج انفانتان في اربعين من مريديه الى ضاحية فيلمونتان بالقرب من باريس ، وهناك اقاموا ديراً او ما يشبه الدير ، وفي هذا الدير كانوا يتولون جميع الاعمال اليدوية ، فيفلحون الارض ويصنعون السلع ، وهم يأملون ان تخشوشن ايديهم الناعمة فتصبح أكفاً غليظة شداداً كأكف العمال والكادحين !

ونشطت السلطات في عهد لويس فيليب ، فقدمتهم الى المحاكمة بتهمة الدعوة الى مبادىء مخلة بالآداب العامة . وسجن « الاب » انفانتان فترة قصيرة شفته من النبوة ، ولما خرج من السجن عاد الى مزاولة عمله الاصلي وهو الهندسة . ولم يجد انفانتان بأساً من هذا ، فهو قد انتظر ظهور رفيقته في النبوة لتشد من أزره ولتثبت صدق رسالته ، فلم تظهر هذه السيدة رغم طول انتظاره . ثم ان استاذه سان سيمون كان شديد الايمان بالمهندسين ، وقد ادخلهم مجلس العباقرة الذي وضعه على رأس مجتمعه الفاضل .

وعلى غرار ما فعله استاذه سان سيمون الذي زار امريكا ، فحاول اقناع السلطات المكسيكية بوجوب حفر قناة بانما ، زار المهندس انفانتان مصر وحاول اقناع السلطات بوجوب حفر قناة السويس ولكن انفانتان لم يوفق في تحقيق فكرته التي حققها من بعده فرديناند دلسبس دون ان يعترف له بفضل او سبق . ثم عاد انفانتان الى فرنسا حيث تقلد وظيفة مدير في سكة حديد باريس ليون ، وكان فيها مديراً ناجحاً عمل على تدعيمها ، فوفق عام ١٨٥٢ الى تحويلها الى شركة باريس — ليون — البحر المتوسط ، وهي لا تزال تعرف بهذا الاسم الى اليوم . ولكن هذه كانت نهاية « رسالة » انفانتان ، الذي وجد ان المجتمع لا يفسح مكاناً للمهندسين بين النبيين !.

وهكذا بدأت الاشتراكية الحديثة ، بغض النظر عن مقوماتها النظرية ،

اشبه شيء بالاحلام الخيالية التي تقض مضجع طائفة من المفكرين الشواذ ومن شايعهم من الأتباع . كل يحاول ان يبني نظاماً مثالياً بالحبر على الورق ، ثم يحاول ان يخرج هذا النظام الى حيز التطبيق العملي بطريقة مرتجلة لا تقوم على الدراسة والادراك العملي ، ولكن تقوم على الايمان وحده ، الايمان بأن في امكان الانسانية ان تضع حداً لما ترزح تحته من نظم اجتماعية فاسدة ، باقامة جمهوريات مثالية ، او مـــدن فاضلة كما يقولون ، وهي مثالية وفاضلة في عالم الخيال ، ولكن حين تخرج الى عالم الواقع يتبين قصورها . وحين شاع استعمال كلمة الاشتراكية لاول مرة في فرنسا وانجلترا نحو عام ١٨٣٥ ، كان معناها في العرف العام امثال هذه التجارب الخيالية التي كان يجريها أتباع سان سيمون وفورييه وروبرت اوين .

ولم يكن حظ الدنيا القديمة من هذه التجارب الاشتراكية كبيراً ، فقد كان اصحاب هذه المذاهب الاشتراكية المختلفة في شبه يأس من تحقيق آمالهم في اوربا نفسها . وجذبتهم امريكا اليها لانها كانت يومئذ ارضاً بكراً .

ولقد رأينا كيف جرب روبرت اوين اقامة مجتمع اشتراكي تعاوني في امريكا ، فمنذ ان نزلها عام ١٨٢٤ وأنشأ فيها الحركة الأوينية التي انتهت باقامة نحو اثني عشر مجتمعاً تسير على مبادىء اوين .

اما حركة شارل فورييه التي كانت تهدف الى اقامة الفالانستير او الفالانج الصغير الذي يشارك فيه العمال ارباب الاعمال في الربح بنسب معينة رغم قيام الجماعة على الملكية الخاصة ، فقد نقلها الى امريكا رجل يدعى البرت برسبين ، واخذ يدعو لهـــا على صفحات « النيويورك تريبيون » وصادفت الفكرة هوىً في نفوس الكثيرين ، فتألف نحو من اربعين جماعة فوريرية حاولت اقامة الفالانستير في مختلف انحاء امريكا .

ولم يكن الاشتراكيون وحدهم السباقين الى اجراء تجاربهم ، فقـــد

انتشرت نحو منتصف القرن الماضي الجماعات الدينية في امريكا من كل ملة ومذهب ، وكان الكثير منها ينشىء مجتمعات محدودة مغلقة من هذا الطراز ، ومن هـذه الجمعيات ما مزج فكرة الأخوة في الدين بفكرة الاصلاح الاشتراكي . ويرى الاستاذ ادموند ولسن ان كل هذه التجارب الدينية قد شغلت عمال امريكا والطبقات الساخطة فيها زمناً ، فأجلت انتظام العمال في التنظيمات العمالية ، وعوقت سعيهم الى الاشتراكية . وقد قدر عدد هذه الجماعات كلها بما فيها الجماعات الاشتراكية بأكثر من ١٧٨ جماعة ؛ كل جماعة منها تضم عدداً يتراوح بين ١٥ عضواً و ٩٠٠ عضو . ومن المؤرخين من يضيف الى هذه الاعداد اعداداً غفيرة تبلغ مئات الآلاف من الاعضاء ، ولكن لا سبيل اليوم الى حصرهم على وجه الدقة . والمعروف ان جماعات اوين وفورييه وحدها كانت تشغل نحو خمسين الف فدان .

وكانت للجماعات الاشتراكية مزارعها الجماعية ومطاحنها ومخابزهـا وعنابرها وقاعات الطعام المشتركة لجميع اعضائها .

ولم يقدر لهذه الجماعات ان تدوم اكثر من عشرة اعوام ، الا اقلها ، ومنها ما اندثر بعد عامين لا اكثر . فقد كانت مختلف بذور الانحلال تدب فيها منذ نشأتها ، فان درت ربحـاً اختلف اعضاؤها على تقسيم الربح ، وان خسرت ألقى كل منهم المسئولية على الغير ، وكانت خليطاً عجيباً من المثقفين الذين لا يفهمون طبيعة العمل اليدوي والعمال ناقصي التعليم الذين لا يسمون الى فهم المثل الاشتراكية .

ولكن كان بين هذه الجماعات الاشتراكية جماعة تعرف بجماعة ايكاريا قدر لها ان تصمد زمناً . وقد انشأ هذه الجماعة في امريكا محام فرنسي يدعى اتيين كابيه ، نشأ في عصر الثورة الفرنسية ولمع نجمه فيه فنجح في السياسة والمحاماة .

فلما انطوت الثورة الفرنسية وانطوى نابوليون وعادت اسرة البوربون

الى حكم فرنسا ، اصبح كابيه موضع اضطهاد شديد من الملكية نظراً لتطرفه في الايمان بالافكار الجمهورية الثورية . ودام هذا الاضطهاد في ايام لويس فيليب ، وخير كابيه اخيراً بين السجن والنفي ، فاختار النفي ، ونزح الى انجلترا . واشتط كابيه في نزعاته اليسارية ، فأخذ يتقارب من شيعة بابيف زعيم المساواة ايام الثورة الفرنسية ، وكانت فلولها لا تزال قوية بزعامة بورناروتي خليفة بابيف .

وكتب كابيه اثناء اقامته في انجلترا ، قصة خيالية بعنوان « رحلة الى ايكاريا » وصف فيها الحياة السعيدة في جزيرة خيالية تدعى ايكاريا يسودها النظام الاشتراكي ، حيث السكان يعملون بنظام قوامه ضريبة الدخل التصاعدية ، والغاء التوريث ، وتنظيم الدولة للاجور والتعليم العام وتأميم المصانع وتحسين النسل بالاشراف على اختيار الأزواج واصدار جريدة واحدة تشرف عليها الحكومة .

اما ايكاريا هذه فهي بلد ايكاروس ، وهو شخص اسطوري روى اليونان عنه انه اول من حاول الطيران ، ففعل شيئاً مما فعله عباس بن فرناس عند العرب ، فصنع لنفسه جناحين ألصقها بالشمع الى كتفيه وطار بهما ، حتى اذا ما اقترب من الشمس أذابت حرارتها الشمع ، فسقط على الارض قتيلا .

وقد سحرت هذه القصة خيال الآلاف المؤلفة من المثقفين والعمال الفرنسيين في عهد لويس فيليب ، حتى بلغ أتباع كابيه عام ١٨٤٧ عدداً يتراوح بين مائتي الف واربعمائة الف شخص . وتألفت حركة « ايكارية » ضخمة ترمي الى تجربة الايكارية في عالم الواقع . واصدر كابيه بياناً مشهوراً بعنوان « هيا بنا الى ايكاريا ! » ..

وكان كابيه مقتنعاً بأن اوربا قد صارت الى قارة عليلة لا ينفع فيها طب ولا دواء ، ولهذا كان طبيعياً ان يتمثل ايكاريا في امريكا البكر . ونصحه روبرت اوين ان يقصد الى ولاية تكساس ، وهكذا وقع كابيه

عقداً مع شركة امريكية على شراء مليون فدان . واجتمع في ميناء الهافر ٦٩ مواطناً ايكارياً ممن تبعوا كابيه فوقع معهم عـــلى رصيف الميناء « عقوداً اجتماعية » تنص على انشاء جمهورية شيوعية ...

ولكن الايكاريين حـــين بلغوا مدينة نيوارليانز بالولايات المتحـــدة اكتشفوا ان الشركة الامريكية قد نصبت عليهم ، فأعطتهم عشرة آلاف فدان بدلاً من مليون ، ووجدوا ان هذه الاراضي لا تقع على النهر كما كان متفقاً في العقد بل كانت تقع على بعد مائتين وخمسين ميلاً منه ولا سبيل الي بلوغها الا بعد قطع فياف جرداء لم تطأها قدم انسان . كذلك اكتشفوا ان هذه الاراضي لم تكن قطعة واحدة متصلة بل نتفاً متفرقة هنا وهناك .

واخيراً بلغوا ايكاريا بعد ان اجهدتهم الملاريا وأصيب طبيبهم بلوثة في عقله . ثم لحق بهم كابيه وزمرة اخرى من المهاجرين . وبعد كفاح مرير في سبيل العيش انتقل الايكاريون اخـــيراً الى ولاية إلينوي حيث استقروا وانتظمت امورهم .

ولكن الايكاريين لم يجدوا النعيم في إلينوي . فقـــد اثمرت فلاحتهم وسائر جهودهم حقاً ولكن بما يسد رمقهم لا اكثر من ذلك . وكانوا يعملون في جلد عظيم دون نتيجة باهرة وظلوا يتلقون الاعانات من اهلهم وانصارهم في فرنسا ، فلما نشبت في بلادهم ثورة ١٨٤٨ ، ووعدت العمال بتأميم المصانع انصرف عمال فرنسا عن التفكير في ايكاريا وانقطعت عن الايكاريين المعونة . وكثرت ديونهم . وكانوا يعقدون اجتماعات سياسية لا عدد لها ، يناقشون فيها امورهم ، ويلقون فيهـــا الخطب المستفيضة بالفرنسية ، ويكثر بينهم الجدل والشقاق ، فقد عجزوا عن تعلم الانجليزية الا بعد عشرات الاعوام ، وكان مصدر شقاقهم الدائم الفجوة الواسعة التي وجدوها بين نظرياتهم الفرنسيـــة الجميلة وواقعهم الامريكي المرير .

اما كابيه فقد وعدهم في قصته عن ايكاريا بجمهورية يحكمها رئيس ونظام برلماني هو خليط من مبادىء المؤتمر الوطني الذي عرفته الثورة الفرنسية ، ومن الدستور الامريكي ، ولكنه بدلا من ان يبر بوعده نصب نفسه دكتاتوراً على ايكاريا . وحرم على الايكاريين التدخين وشرب الويسكي ، وتدخل في شئونهم الخاصة ، واقام بعضهم على بعض جواسيس . فلما استفحل استبداده تجمهروا امام نافذته وانشدوا نشيد المارسيليز ، وتحدوا سلطانه علناً في اجتماعاتهم قائلين : « أترانا قطعنا ثلاثة آلاف ميل لنفقد حريتنا . » وفي عام ١٨٥٦ عقدوا اجتماعاً عاماً وعزلوه بقرار من الأغلبية بل واخرجوه من ايكاريا . فانتقل كابيه الى مدينة سانت لويس .

ونشبت في ايكاريا ثورة ثانية عام ١٨٧١ على اثر اعلان الكومون في باريس ، فثار الجيل الجديد المتوقد بمثاليات الشباب ، على الجيل القديم الذي تحول درجة درجة الى زمرة من الفلاحين العمليين على الطريقة الامريكية . وطالب الشباب بمساواة الرجال والنساء في الحقوق السياسية ، كما طالبوا بنزع حدائق الشيوخ ، وجعلها من المرافق العامة . وانفصلت من ايكاريا جماعة حطت رحالها في كاليفورنيا ثم تلاشت . واخيراً حلت جماعة ايكاريا نفسها رسمياً عام ١٨٩٥ بعد ان صارت الى مجتمع لا يختلف في كثير او قليل عن غيره من المهاجرين الى امريكا .

وهكذا انتهت تجربة اشتراكية من اغرب ما عرف رواد الاشتراكية الأوائل .

جُولـــ ميشْـليـه

ان قلت عنه انه كان مؤرخاً لم تنصفه . وان قلت عنـه انه كان مفكراً غمطته بعض ما له . وان قلت عنه انه كان فنـاناً لم تصف الا وجهاً واحداً من وجوهه الكثيرة . فقد كان المؤرخ الفرنسي العظيم جول ميشليه مؤرخاً ومفكراً وفناناً ومكافحاً من طراز عظيم ، استغرقت حياته نحو ثلاثة ارباع القرن الماضي ، فعاصر ثلاث ثورات في بلاده ، ثورة ١٨٣٠ وثورة ١٨٤٨ وثورة ١٨٧٠ ومع ذلك فقد كتب أعظم ما كتب في ثورة ١٧٨٩ ، تلك الثورة التي تعرف للخاص والعام باسم « الثورة الفرنسية » ولم يكن لبلاده من قبله ماض فصنع لها ماضياً ، او قل لم تكن بلاده من قبله تفهم ماضيها فحـاول هو ان يجعلها تفهمه . كان يكتب التاريخ بقلب الفنان وبعقل المفكر وببصر الباحث المـدقق وبريشة الشاعر ، فيقرؤه عظماء عصره في كل بلد بشغف شديد .

هذا هو الطابع ابن الطابع جول ميشليه؛ فقد كان بباريس في اوائل القرن الماضي طابع فقير يـدعى مسيو ميشليه ، اقام في كنيسة خربة مظلمة مهجورة ، وأقام فيها مطبعة يرتزق منها . وفي هـذه الكنيسة الخربة المظلمة المهجورة ، ولد جول يحيط به جو المسغبة والفقر المدقع ، فأسرته لم تكن تجد ثمن الوقود الذي تستدفىء به في الشتاء ولم تذق طعم

اللحم او النبيذ حتى بلغ جول الخامسة عشرة من عمره ، بل كانت تعيش على الخضروات المسلوقة وحدها لتنفق على تعليم ولدها الصغير. وتعلم جول صف الحروف وهو في الثانية عشرة من عمره ، فكان يعاون اباه في صناعته ما استطاع الى ذلك سبيلاً ، ولا سيما في عطلات الدراسة ، حين كان اقرانه من التلاميذ يعودون الى ذويهم ليتمتعوا بأطيب الأوقات . وفي المدرسة كان جول غلاماً خجولاً منطوياً على نفسه يوشك الا يعاشر احداً ، ويوشك الا يعاشره احد . فان عاد الى داره وجد اباه وامه في شحان مستمر .

ولكن جول ميشليه رغم كل ذلك استطاع ان يبني لنفسه دولة صغيرة ، مستقلة ، في بدروم المطبعة حيث كان يسكن ، وظل يعكف على الدرس والتحصيل حتى أتم علومه ، وهو لم يتمها كما يتمها الشاب العادي ، بل نبغ في اللاتينية واليونانية ، ثم أتقن الانجليزية والايطالية والالمانية . وذهب يرحل في كل مكان ، باحثاً عن شيء هو التاريخ ، لا التاريخ الذي يستقى من كتب التاريخ ولكن التاريخ الذي يستقى من دراسة المجتمع ، وآثار الحضارة التي انتهجها كل مجتمع من المجتمعات. فلم يترك متحفاً او معرضاً او أثراً من آثار المعمار في غرب اوربا الا زاره ودرسه بشخصه ، وتجول بين دور الكتب في اوربا يدرس وثائقها ومخطوطاتها حتى أتى على شيء كثير مما فيها . كل ذلك ليكتب « تاريخ فرنسا » بوجه عام و « تاريخ الثورة الفرنسية » بوجه خاص . وعين استاذ التاريخ في الكوليج دي فرانس ، فما ان نشبت ثورة فبراير ١٨٤٨ حتى اوقفت السلطات محاضراته اعتقاداً منها انها تخل بالامن العام، ولكن سرعان ما أعيد ميشليه الى كرسي الاستاذية، فلما اعلن لويس بونابرت نفسه امبراطوراً على فرنسا عام ١٨٥١ باسم نابوليون الثالث ، فألغى فيها الجمهورية وأعاد الملكية ، فصل ميشليه من كرسي الاستاذية مع تجريده من المعاش . ولما رفض ميشليه ان يقسم

بعين الولاء للامبراطور او للنظام الملكي فصل من وظيفته بدار المحفوظات كذلك . فعكف على اتمام كتابه العظيم في « تاريخ الثورة الفرنسية » . وتحمل الحرمان في شجاعة لا مزيد عليها فكتب يقول : « من عرف كيف يكون فقيراً فقد عرف كل شيء » .

ولم يكن تاريخ الأمم والشعوب قبل ميشليه يتجاوز ان يكون سلسلة سير العظماء والابطال والقواد من ناحية – وسلسلة من الحوادث والمعارك والدسائس من ناحية أخرى .

اما ميشليه فقد أرسى اساس التاريخ على منهج جديد اذا اردنا ان نصفه لم نجد خيراً من عبارة ميشليه نفسه في كتابه « تاريخ الثورة » فقد كتب يقول :

« وهناك شيء آخر يرسيه هذا التاريخ بوضوح ، وهو شيء ثابت الصحة في كل وجه من الوجوه ، وذلك ان الشعب كان في العادة اهم من قادته . فكلما اوغلت في التنقيب ازداد اطمئنان نفسي الى ان خير ما هنالك كامن تحت السطح ، في الاعماق المظلمة . وقد ادركت ان الخطأ كل الخطأ ان نعتبر اولئك المتحدثين الاذكياء الاقوياء الذين يعبرون عن افكار الجماهير الممثلين الوحيدين في دراما التاريخ . فالغير يدفعهم اكثر مما يدفعون الغير . ان الممثل الاول في دراما التاريخ هو الشعب . وقد اضطررت ، لاكتشف الشعب من جديد وأرده الى دوره الطبيعي ، ان انتقص من احجام تلك الدمى الطامحة ، التي يحرك الشعب خيوطها ، تلك الدمى التي تعودنا حتى الآن ان نفتش عنها وان نتوهم فيها المحرك الخفي للتاريخ » .

فميشليه اذن ينظر الى التاريخ نظره الى دراما عظيمة تستغرق الامـة كلها بل تستغرق الانسانية كلها ، وهذا هو الفنان فيه ، وهو يرى ان الممثل الاول في هذه الدراما هو الشعب نفسه الذي يمسك جميع الخيوط

رغم انه محتجب وراء ستار ، وهذا هو العالم فيه . وقد كان ميشليه يحتقر نابوليون احتقاراً شديداً ويتهم المؤرخين الذين يباورون تاريخ الثورة الفرنسية في اشخاص بابيف او روبسبيير او نابوليون بأنهم مؤرخون « ملكيون » بالفطرة ، ولو زعموا انهم من اعداء الملكية وانصار الجمهورية ، فالمؤرخ الجمهوري يبدأ بالشعب وينتهي بالشعب ، ويدرس الابطال دراسته لأشخاص تباورت فيهم روح الشعب وآماله وآلامه ...

وهو لهذا لا يستطيع ان يفصل التاريخ عن الجغرافيا وعن الاقتصاد وعن الاجتماع وعن العقائد والفنون والآداب وغير ذلك من وجوه النشاط الانساني . فهو حين يتحدث مثلاً عن عصر لويس الرابع عشر تراه يربط ما بين دسائس البلاط وكوميديات موليير واحوال فرنسا الاقتصادية في ذلك الزمان . وهو حين يتحدث عن بلدة او منطقة او مقاطعة تراه يقف امامها طويلاً ويتملى من معالمها وشخصيتها ، ثم يرسم لها صورة متكاملة مفصلة ، كثيراً ما تفيض بالشعر وبسحر البيان . وهو لا ينسى صغار الشخصيات التاريخية وسط ضجيج الفحول ، ويعنى بوصف العادات والتقاليد والازياء عنايته بوصف احداث التاريخ . فميشليه اذن اول من كتب « تاريخ المجتمع » او « تاريخ الحضارة » كما نؤثر ان نسميه نحن في هذه الايام واذا اردت ان تعرف مجمل رأيه في تكامل المعارف الانسانية وترابطها الوثيق فاذكر قوله في خطبة من خطبه : « ويل لمن حاول ان يعزل دائرة من معارف الانسان عن غيرها من الدوائر .. ان العلم كله واحد : فاللغة والأدب والتاريخ والطبيعة والرياضة والفلسفة علوم يبدو بعضها ابعد ما يكون عن بعضها الآخر ، ولكنها في الواقع مترابطة ، او على الاصح فهي جميعاً تكون نظاماً واحداً » .

وقد بلغ من يقظة ميشليه الى أثر المحيط المادي في حياة الانسان

الروحية انه كتب يقول : « ان الانسان قد شكل روحه بحسب وضعه المادي ، وانه لشيء عجب « فهناك روح الرجل الفقير وروح الرجل الغني وروح التاجر .. ويبـــدو ان الانسان مجرد امتـــداد لمركزه في الحياة » .

ولقد يخيل لقارىء هذا الكلام ان ميشليه كان مـــادياً في نظرته الى التاريخ وانه كان قريباً من الاشتراكيين في نظرته الى الحياة . ولكن حقيقة الامر هي ان ميشليه كان مثالياً عنيداً في مثاليته ، كما كان يرفض الاشتراكية كحل لأوجاع المجتمع. كان يتمسك بالملكية الفردية مع ايمانه بحقوق الطبقة العاملة وحرياتها ايماناً عميقاً ، وكان أخوف ما يخافه ان تؤول موارد فرنسا الى طبقة من الموظفين العموميين يديرونها ويصرفون وجوهها ، وكان يقول انه لا مفر من تآخي الطبقة المتوسطة مع ابناء الشعب كفاتحة لكل اصلاح ، كما كانت الطبقة المتوسطة تفعل ايام المد الثوري في الثورة الفرنسية .

وليس أدل على أصالة هـــذه المثالية في ميشليه من قوله في تحـــديد معنى الشعب ؛ « ان الشعب بالمعنى الاسمى لهذه الكلمة ، يصعب وجوده في الشعب ذاته . فإن ما ألاحظه هنا وهناك ليس الشعب ذاتـــه ولكن طبقة من طبقاتـــه او قطاع جزئي من الشعب ، قطاع عابر وممسوخ . اما الشعب في صورته الصادقة وفي أقوى قوته ، فـــلا يشاهد الا في العبقري ففي العبقري يسكن الروح العظيم » .

وهذا القول لا يتعارض مـــع ايمان ميشليه بأن الشعب هو مصدر كل شيء ومنبعه . وان الشعب هو صانـــع التاريخ وموجهه ، وان « الانسانية تخلق نفسها » كما كان يعتقـــد . فالشعب يفعل كل ذلك والانسانية تفعل كل ذلك متخذة من العظماء والعباقرة أدوات لهـــا لا اكثر ولا أقل .

واذا كان ميشليه قد تأثر بالفكر الالماني الى حد من الحدود فالأثر

الاكبر في حياته كان لفلسفة المفكر الايطالي فيكو .

ففي عام ١٨٢٤ كان ميشليه ، وهو يومئذ في السادسة والعشرين ، يقلب صحائف مراجعه التي يدرس منها التاريخ ، فعثر على اسم مفكر ايطالي مغمور يدعى جيوفاني فيكو . وتقصى ميشليه امر فيكو فعرف انه كان عالماً فقيراً من ابناء نابولي ، عاش قبله بمائة عام ، ولم يحتفل به الناس كثيراً ، لضعة منبته واشتهاره بالشذوذ ، وقد حالت ظروف حياته بينه وبين الجامعات ، ولكنه ظل يدرس ويبحث عن شيء جديد لم يسمع عنه احد من قبل ، وذلك هو « علم التاريخ » .

فقد كان فيكو يؤمن بأن التاريخ علم كسائر العلوم ، له مبادئه وقوانينه ، وليس مجرد طائفة من سير العظماء والنابهين ، كما كان الناس يفهمونه في ايامه ، وانتهت به ابحاثه الى نشر كتاب خطير الدلالة عام ١٧٢٥ عنوانه : « مبادىء العلم الجديد في طبيعة الأمم ، وفيه تبين ايضاً المبادىء الجديدة في قانون الشعوب الطبيعي » . ولكن هذا الكتاب رغم خطورة دلالته لم تهتز له الدنيا ، حتى جاء ميشليه فسلط عليه الاضواء .

وكان حجر الزاوية في هذا « العلم الجديد » الذي دعا اليه فيكو ، ان تاريخ الأمم علم يمكن ان تطبق عليه قواعد العلوم الطبيعية التي وضعها الفيلسوف الانجليزي فرانسيس باكون ، ألا وهي المشاهدة والتجربة ، او كما قال فيكو : « ان الحياة الاجتماعية بلا جدال من صنع الانسان ، وبالتالي فان في الامكان ، بل من الواجب ، ان نكتشف مبادىء هذه الحياة الاجتماعية ، في التغيرات التي اصابت الذكاء الانساني نفسه » . وهو يخرج بهذا الرأي وهو انه « لا بد ان تنسجم الحكومات مع طبيعة المحكومين ، بل ان الحكومات نتيجة لهذه الطبيعة » ان القدر لا يتدخل في تاريخ الأمم ، والعناية الإلهية لا تفسر حوادث التاريخ .

وقد وجد ميشليه في مذهب فيكو حلاً لكثير من مشاكله ، فكانت هذه نقطة الابتداء التي بنى عليها فلسفته ، وهي ان التاريخ هو العلم الذي نفسر به كيف تبني الانسانية نفسها بنفسها . التاريخ هو علم الحضارة . فلندرس « الأديان واللغات والسيطرة والتجارة والاوامر والامبراطوريات والقوانين والأسلحة والاحكام والعقوبات والحروب والمصالحات والمحالفات » . فان درسْنا كل هذه الاشياء وما بينها من علاقات تكشّف لنا مغزى التاريخ البشري . واستخلصنا قوانين تطور البشرية .

هذا هو العلم الجديد الذي وضع اساسه فيكو ، وقضى ميشليه عامة حياته يقيم اركانه .. علم التاريخ .

هذه عجالة عن جول ميشليه ، حياته . وآثاره ، وكفاحه من اجل المبادىء الديمقراطية الجمهورية الي كان يعتقد ان نابوليون الاول خانها وأخرجها عن معناها بتوسعه الامبراطوري ، وان نابوليون الثالث نكسها باعادته النظام الملكي الى فرنسا الجمهورية .

وقد اضطرب ميشليه لحرب السبعين بين المانيا وفرنسا ايما اضطراب . وقبل ان تنشب هذه الحرب وقع مع كارل ماركس وانجلز وغيرهما من مفكري ذلك العصر بياناً في سبيل السلام .

وكان ميشليه بمنفاه في بيزا بايطاليا ، حين جاءه نبأ سقوط باريس امام جحافل الالمان عام ١٨٧٠ فأصابه الفالج ، ولكنه لم يلبث ان شفي ، ثم جاءه النبأ باقامة حكومة شيوعية في باريس هي حكومة الكومون التي دامت شهرين ونصف شهر ، ثم تتالت عليه اخبار الحروب الأهلية في بلاده ، فحكومة الكومون قبلت رهائن الحكومة البورجوازية وأعدمت رئيس أساقفة باريس والحكومة البورجوازية اتخذت من فرساي مقراً لها ، وضربت باريس بالمدافع وغزتها بجيشها الذي قاومه سكان باريس مقاومة باسلة مريرة ثمانية ايام كاملة ، سقط فيها بين عشرين الفاً

وثلاثين الف رجل وامرأة . واصـــاب الفالج ميشليه مرة اخرى حين جاءته هذه الانباء ، فشلت ذراعه اليمنى وفقد النطق .

وعاد ميشليه الى فرنســا حيث عولج وشفي . وانقطع من جديد لإتمام كتابه عن الثورة الفرنسية حتى أتمه ، ثم توفي عام ١٨٧٤ . ونقــل جثمانه الى باريس ، حيث شيـع جنازته اكثر من عشرة آلاف شخص ، تتقدمهم وفود أوفدتها شعوب عديدة ، من بولندا ومن رومانيا ومن ايطاليا ، ومن كل شعب دافع عنه هذا المؤرخ المكافح الذي تقمصت فيه روح له !...

تأملات في فلسفة نيتشه

كلما ذكر اسم الفيلسوف الالماني فريدريك نيتشه اهتزت نفوس السامعين : فمن الناس من يشمئز لذكره او تتحرك فيه عوامل البغض العميق، ومنهم من يمتلىء قلبه بالاعجاب وتتمتم شفتاه بعبارات التمجيد ، ومنهم من يحزن اسفاً على الانسانية الشقية التي انجبت مثل هذا المفكر الشقي ، ومنهم من يطرق في تأمل لأنه يرى في تأملاته صدقاً عظيماً ؛ وعلى الجملة فاسم نيتشه ليس من تلك الاسماء التي تقابل في فتور . وليس هذا آية من آيات عظمته او رفعة مكانته بين الفلاسفة ، فهو ليس اعظم شأناً من هيوم او لايبنتز او سبينوزا ، وهو قزم بين الفلاسفة ان هو قيس بأرسطو او بأفلاطون او بديكارت او بكانت او بهيجل . ولكننا مع ذلك لا ننفعل حين يجري امامنا ذكرهم وننفعل حين يجري امامنا ذكره .

فكل تفكير في نيتشه وفي مدرسته اذن تخالطه العاطفة ، بل العاطفة القوية ، أياً كان لون هذه العاطفة .

وعلة ذلك ان نيتشه نفسه تخالط تفكيره العاطفة ، بل العاطفة الجامحة الملتهبة . فهو ليس فيلسوفاً من اولئك الفلاسفة الذين يعتمدون على المنطق والتفكير المجرد ، فهو اذن فيلسوف من طراز جان جاك روسو

او كارل ماركس او فريدريك انجلز او كيركجورد ، اي فيلسوف من فلاسفة الفكر الملتهب .

ولكن هناك ايضاً علة اخرى تجعلنا نتخذ موقفاً عاطفياً من فلسفة نيتشه ، وتلك هي ان فلسفة نيتشه تؤثر في موقفنا من الحياة تأثيراً قوياً مباشراً ، وتتدخل في سلوك المؤمنين بها وفي موقفهم من الانسانية كلها؛ فهي فلسفة ذات نتائج فردية واجتماعية ، ولو اخذت بها الامراء والمجتمعات لتحولت تحولا سريعاً من اساسها . ومن الفلسفات ما يؤيد او يدحض بالرأي ومن الفلسفات ما يبشر به او يكافح بالرأي كـــذلك ، وفلسفة نيتشة من هذه الفلسفات التي لا يسعك الا ان تبشر بها او تكافحها .

خذ مثلاً الفكرة الشائعة بأن نيتشه رسول الحرب وعدو السلام وموقظ القومية المتعصبة ، وانه ملهم الروح العسكرية البروسية في الحرب العالمية الاولى وملهم الروح النازية في الحرب العالمية الثانية ، وان فلسفة نيتشه هي الينبوع الذي تسقى منه الفردية الطلقة ويروى منه طـــلاب البطولة والسيطرة .

هذه الفكرة الشائعة لها بعض ما يبررها في كتابات نيتشه ، ولا سيما في نظريته عما يسمونه « السوبرمان » او « الانسان الكامـــل » . واذا كان لهذه الفكرة بعض ما يبررها في كتاب نيتشه فليس غريباً ان يمتزج تفكيرنا فيها وتقليبنا لها بشتى الوان العواطف الحادة الصاخبة .

أقول ان هذه الفكرة الشائعة عن نيتشه لها « بعض » ما يبررها ، لأن اكثر الناس لا يقرأون لنيتشه ولكن يقرأون عنـــه وانتشار الفكرة بالعنعنة يضيع كثيراً من الحق . فنيتشه مثلاً لا صلة له بتـــدعيم الروح العسكرية البروسية في الحرب العالمية الاولى كما يـــذهب البعض ونيتشه مثلاً لم يكن موقظ القومية المتعصبة . ونحن نعلم ان نيتشه لم يكن بروسياً وانما كان المانياً من اصل بولندي ، وانه كان فخوراً بأصله البولندي هذا . ونحن نعلم كذلك ان الالمـــان لم يحفلوا به او بآرائه كثيراً اثناء

حياته حتى لقد قضى العشرين سنة الاخيرة من حياته طريداً يتنقل بين مختلف بلدان اوربا بعد ان عجز عن الاستقرار في المانيا .

وقد ذكر الاستاذ س. ا. م. جود ، استاذ الفلسفة السابق بجامعة اكسفورد ، ان استاذاً المانياً اراد قبيل الحرب العالمية الاولى ان يلقي محاضرة عن نيتشه ؛ ولم يجد نسخة من كتابه « ما وراء الاخلاق » في اصلها الالماني فأرسل الى انجلترا طلب نسخة من الترجمة الانجليزية لهذا الكتاب . فاذا كان الامر كذلك فالناشرون الالمان لم يكونوا في تلك الايام مكترثين بنيتشه او بفلسفته حتى يعيدوا طبع كتبه ، والقراء الالمان لم يكونوا بين حرب السبعين والحرب العالمية الاولى مقبلين على التهام كتب نيتشه هذه التي تقوي فيهم الروح العسكرية وتقدس حقهم في السيطرة كما تذهب الشائعات .

وانما اختلطت في الرأي العام كتابات أستاذ آخر من اساتذة الجامعات الالمانية عاصر هذا الفيلسوف هو تريتشكه بكتابات نيتشه . فتريتشكه وليس نيتشه هو المفكر الذي ألهب الالمان واذكى فيهم روح القتال والإيمان الأعمى بتفوقهم العنصري وحقهم في السيادة .

اما نيتشه فلم يفعل من ذلك شيئاً ، بل على العكس من ذلك فقد كان كثير التعريض بعيوب الالمان كثير الذكر لفضائل الأمم الاخرى ، ورغم ايمانه بأن في الالمان خيراً كثيراً ، لم يكن يرى ان فيهم ما يميزهم حقاً على غيرهم من الأمم ، بما في ذلك اليهود والساميون بوجه عام . كذلك لم يكن نيتشه من دعاة القومية الالمانية ، بل كان من اكبر الدعاة لإزالة الحدود بين الدول واقامة مجتمع عالمي ، وعنده ان رجل المستقبل ينبغي ان يكون مواطناً عالمياً لا مواطناً في دولة واحدة بالذات . وهو القائل انه « لا بد ان تنتهي هذه الحالة السخيفة في اوربا ، فهل تستند هذه القومية الثيرانية الى فكرة واحدة ؟ وأية قيمة ايجابية هنالك في تشجيع هذا الغرور المتغطرس اذا كان كل شيء يدلنا

اليوم على ازدياد مصالحنا المشتركة واتساعها ؟ » وهو القائل ان الانسان الكامل أو السوبرمان الذي ينبغي علينا ان نعمل علـى تنشئته يجب ألا يقترن بوطن واحد ولكن بجميــع الاوطان، ونموذجه عند نيتشه نابليون وجوته وبيتهوفن وشوبنهاور وفاجنر ، وهؤلاء « لم ينتموا الى الوطن الا بالتظاهر او في لحظات ضعفهم او ربما في شيخوختهم » .

فالفكرة الشائعة عن نيتشه – وهي انه موقظ القومية المتعصبة وملهم العسكرية البروسية–اذن ليست كلها فكرة صحيحة ولا كلها فكرة دقيقة وانما هي من تلك الأفكار الرائجة التي لا تنبع من اصحابها بل تنبع من المفسرين والشراح والمروجين والدعاة لرأي خاص ممن يأخذون من صاحب الرأي بعض رأيه ويغفلون بعضه الآخر .

ولكني اعود فأقول ان هذه الفكرة الشائعة رغم شططها لها «بعض » ما يبررهـــا ومنشأ الفكرة هو نظرية نيتشه في السوبرمان او الانسان الكامل ، او على الاصح الانسان الفاضل .

فقد تأثر نيتشه بنظرية داروين في التطور ، وبنى عليها نظرية اخرى خلاصتها ان في الانسان غروراً طبيعياً يجعله يعتقد انه آخر مرحلة من مراحل الحياة العضوية ؛ ولكن تاريخ تطور الاحياء يدلنا عـــلى ان عملية التطور لن تقف عند حد الانسان . بل ستستمر في المستقبل ومنها سينشأ نموذج من البشرية ارقى من الانسان الحالي وأقرب الى الكمال ، يمكن ان نسميه « السوبرمان » . فاذا لم تكن عوامل التطور الموجودة تؤدي بالضرورة الى ظهور السوبرمان فيمكن ان نعمل على توجيهها بحيث تنتهي بظهوره .

والصورة التي تخيلها نيتشه للسوبرمان غير واضحة، ولكن الذي لا شك فيه ان السوبرمان في نظره سيكون انساناً او على الأصح فرداً عبقرياً من طراز نابوليون احياناً ومن طراز فاجنر احياناً أخرى ومن طراز شوبنهاور احياناً ثالثة . ثم تطورت الفكرة في عقل نيتشه فلم يعد السوبرمان عنده فرداً عبقرياً،

بل اصبح فصيلة او سلالة من الأفراد العباقرة ، وبهذا نصل الى نمط سوبرماني . وظهور السوبرمان على وجه الارض ليس بالضرورة امراً محتوماً ، بل ان ظهوره متوقف على ارادة الإنسان ، ولا بـد لظهور السوبرمان من ان يعيش الانسان على نسق خاص يؤدي الى هذا الظهور .

وقد يحسب البعض ان رقي الانسانية وتقدمها يقترن بتحقيق السعادة لبني الانسان ، ولكن « التطور لا يجعل من السعادة هدفاً له » عنـد نيتشه والسوبرمان او الإنسان الفاضل لا يختلف عن الإنسان العادي في انه ادنى الى السعادة ، بل يتميز عنه بالقوة ، وتتمثل هذه القوة في الإرادة الجبارة وفي مباشرة السلطان « فـلا بد من ظهور نوع اقوى ونموذج اعلى من البشر ، تكون الظروف المكتنفة لنشوئه ورعايته مختلفة عن الظروف المكتنفة لنشوء الرجل العادي ورعايته » .

ولكي نوطّىء لظهور هذه الفصيلة الراقية من البشر لا بد ان يتعلم الناس القوة والصلابة والقسوة ، وأن يبغضوا الضعف والدعة والراحـة والقناعة والتسامح والرحمة والتواضع والإخاء والمساواة وكل ما من شأنه ان يمشي بالرخاوة في عضد الإنسان وفي نفسه وفي عقله .

فأول واجب علينا اذا أردنا ان نمهـد لظهور السوبرمان هو ليس التخلي عن الأخلاق المسيحية فحسب ، بل مقاومة هذه الاخلاق التي تمجد الضعف وتحول دون ظهور السوبرمان الذي يتوكل على نفسه فقط ولا يتوكل على الله . ان « ارادة القوة» هي الدافع الاول في التطور ، فالمجد للاقوياء وسحقاً للضعفاء والمحتاجين ، والخير والرحمة كلمتان تنبغي إزالتهما من القاموس . « كن صلباً » لا تراع جارك » ، وتألم «فالألم مصدر العظمة» ، هذه هي الشعارات التي نادى بها نيتشه . «إن الحرب والشجاعة قد أثمرتا اشياء اعظم مما أثمر الاحسان ... فلتحي حياة الطاعة والحرب » . الألم يطهر النفس ، والخطر مدرسة الابطال ، اما الشكوى والأنين وانتظار الرحمة فمن سجايا العبيد . والاخلاق المسيحية كلها تقوم

على البر بالضعفاء ، وهؤلاء يعرقلون طريــق الاقوياء ، فالخطر الأول على الانسانية الفاضلة كامن في الاخلاق المسيحية .

لهذا تدور اكثر كتابات نيتشه حول فكرة واحدة هي تحرير الانسانية من الاخلاق المسيحية ، وإقرار نوع جــديد من الاخلاق لا مكان فيه للخير والشر ، لانه يتجاوز الخير والشر ويعلو عليهما . فالاخلاق كلمة لا معنى لها الا في قاموس العبيد ، والفضيلة عملة يشتري بها الضعفاء السعادة في الحياة الدنيا او في الدار الآخرة ، فالاخلاق صفقة وتجــارة وهي لا تلتزم الا لنفعها . الاخلاق المسيحية عند نيتشه «اخلاق المنفعة» ، والمسيحية هي « اللعنة الوحيدة الكبرى ، وهي الانحراف الوحيد الهائل المتغلغل الذي تجوز مقاومته بأية وسيلة مهما كانت مسمومة او خفية او دنيئة ،وانا اسميها الوصمة الوحيدة الخالدة في جبين البشرية » . والعبيد لا يستحقون الا السعادة اما الأقوياء فهم يستحقون السيادة . و « كل ما نبع من القوة فهو خير وكل ما ينبع من الضعف فهو شر » .

فهل غريب بعد كل هذا ان يقترن اسم نيتشه بالدعوة للحرب وان يعرف بأنه اكبر عدوللسلام ؟ وهل غريب بعد كل هذا ان تجد النازية في فلسفته الدعامة الفكرية والروحية التي أقامت عليها دعوتها للقوة والسيادة والتفوق السوبرماني ؟

ومع ذلك فنحن نجد تناقضاً اصيلاً في فلسفة نيتشه . ومنشأ هــذا التناقض هو ان نيتشه يمجــد الحرب من ناحية ويلغي اول شرط من شروط الحرب من ناحية أخرى ، وهو وجود المتحاربين .

فهو يكتب شارحاً مذهبه في النخبة المتفوقة قائلاً :

« كيف يمكن ان نمجد أمة في مجموعها ؟ فحتى بين الاغريق كانت العبرة بالأفراد .

« ان امر الاغريق يثير اهتمامنا وهم عــلى جانب عظيم من الاهمية لانهم نشأوا عدداً ضخماً من الافراد العظماء . كيف امكنهم ان يفعلوا

ذلك ؟ هذه مسألة يجب ان تدرس .

« وأنا لا يهمني الا صلات شعب من الشعوب بتنشئة الانسان الفرد، وقد كانت الظروف بين الاغريق مؤاتية بصورة غير مألوفة لتنمية الفرد، ولم يكن هذا على الاطلاق بسبب خصائص الخير في الشعب الاغريقي ، بل بسبب تصارع غرائزهم الشريرة » .

من هذا يتضح ان نيتشه لم يكن يفكر في الامم والشعوب حين وضع نظريته في السوبرمان وفي ارادة القوة ، وانما كان يفكر في الافراد الافذاذ وحدهم . فاذا اضفنا الى هذا اتجاهه الواضح نحو العالمية من دون القومية والى وضع حد للتناحر بين الامم والشعوب خرجنا بنتيجة واحدة لا سبيل الى تجاهلها ، وهي ان فلسفة نيتشه فلسفة تتصور العالم مجتمعاً واحداً مكوناً من افراد متفاوتين تتصارع فيهم ارادة القوة او ينبغي ان تصارع ولا تتصور العالم مؤلفاً من مجتمعات متفاوتة تتصارع فيها ارادة القوة او ينبغي ان تتصارع .

وبهذا المعنى نجد ان هناك تناقضاً بين تمجيد نيتشه للحرب وبين نظريته الاساسية في تقديس ارادة القوة في سبيل تنشئة السوبرمان الفرد . فالحرب كلمة لا معنى لها في عالم خلا من الامم والشعوب . فالذي يمجده نيتشه في الواقع وحقيقة الامر هو تنازع البقاء وتنازع السلطان بين الافراد بوصفهم افراد لا اكثر ولا اقل .

كذلك لا نجد ان النازية قد أنصفت نيتشه حين استغلت مذهبه في الصفوة الفاضلة بين افراد المجتمع لتنادي بأن في الجنس الآري من صفات السيادة والسوبرمان ما يؤهله للسيطرة على غيره من الأجناس ، وهو ما قصد الا الافراد ، ولا نجد ان النازية قد انصفت نيتشه حين جعلت من مذهبه في التطاحن بين الافراد لبلوغ الذرا مذهباً يبارك التطاحن بين الامم ليسود بينها اقواها في ارادة القوة وهو الأمة الجرمانية . فالنازية اذن قد مزجت شوفنية تريتشكه العنصرية بفلسفة نيتشه الفردية وجعلت

من بربرية نيتشه الاجتماعية بربرية سياسية، فأخرجتها من معناها الاصلي.

هذه بعض التأملات في فلسفة نيتشه صاحب الكتاب المشهور «هكذا قال زارادشت» ذلك الفيلسوف المعذب الذي كابد افظع الاسقام عامة حياته وقضى السنوات العشر الاخيرة من عمره في ظـلام الجنون حتى توفي عام ١٩٠٠ عن ستة وخمسين عاماً.

والحق ان فلسفة نيتشه كفلسفة روسو وكيركجارد مؤسس الوجودية اقرب الى حكمة زعيم روحي منها الى فلسفة فيلسوف منظم التفكـير يستخدم العقل والمنطق في الاثبات والاقناع. فكثير من وجوهها غامض وهي في مجموعها اقرب الى الشعر منها الى النظام الفكري، وادراكها يتطلب ملكة غير المنطق لأنها من الرمز الصاخب المحموم او من الالهام المهموس. هي عقيدة روحية، وهي موقف من الحياة، وهـذا ما يجعل بعض الناس يقبلونها جملة او يرفضونها جملة وهم في الحالين على اضطراب عظيم.

ومن الناس من يرى ان جنون نيتشه لم يبدأ في أواخر أيامـه بل لازمه طيلة حياته، ويستخلص من ذلك ان كل كتبه هذيان مجنون، ولكن اثر نيتشه في الفكر المعاصر لا سبيل الى تجاهله او ازالته، فقد تلون به ادب برناردشو وادب اندريه جيد وأدب بعض الوجوديين ولا سيما البير كامو؛ كما تلون به ادب القصصي العظيم د. ه. لورانس الى حد كبير. وفي كل بلد من بـلاد العالم شيعة نيتشوية تؤمن بمناهضة الاخـلاق الدينية في سبيل بناء السوبرمان الذي تتمثل فيه ارادة القوة بحسب ما تصوره نيتشه.

وقد أدى غموض آراء نيتشه وكثرة مافيها من التناقض الى تحوير فلسفته ولا سيما بين عامة الناس، والى استخدامها في اشياء لم يقصد اليهـا صاحب هذه الفلسفة. فنيتشه اذن من الفلاسفة القلائـل الذين لا يجوز الكلام عنهم الا مع الإشارة الى المتن والنص، بل الى المتون والنصوص،

فهو كثيراً ما يناقض نفسه او ينتقل من إلهام الى إلهام . تقرؤه آناً فتحسب انه متشائم أشد التشاؤم وتقرؤه آناً آخر فتخاله يرنو في امل زاخر الى مستقبل عظيم .

وقد قدر لابن القس هذا ان يكون اكبر داعية عرفه التاريخ لمناهضة الأخلاق المسيحية ، ومن المفكرين من يرى في هذا التناقض الغريب وفي هذه الثورة العارمة على بيئته المتدينة ثورة في نيتشه على نفسه ومحاولة منه للهرب من نفسه المسرفة في الايمان المسيحي . وهي اشبه ما تكون بثورة الصوفي على ذات الله كلما احس بأن الروح الاكبر مبتلعة لحماً وعظماً فهو من فرط خشيته ان يكون قديساً آثر ان يكون شيطاناً . وقد كان نيتشه شيطاناً بالفكر لا في الحياة ، فحياته البائسة ليس فيها احـــداث تذكر الا انه اشتغل زمناً استاذاً بجامعة بال بسويسرا حتى اقعده المرض، وان امه المتدينة المسرفة في التدين كانت دائمة الصلاة من اجل شفائه روحاً وجسداً ، وقد اوشكت ان تحرق مخطوطاته المليئة بالتجديف كفارة للمسيح لعله يعفو عنه ، وحياة المرض المتصل والآلام المبرحة التي كان يكابدها تفسر لنا حلمه الدائم بما يسميه بلوغ الإنسانية «الصحة العظمى» . ففلسفته اذن حلم ضخم ، او قل كابوس هائل ، عوض به نيتشه كل ما كان ينقصه في هذه الحياة .

صَفحَات مِن تولسـتوي

١

كان الكاتب الروسي العظيم ليوتولستوي في قمة مجده ، وقد اشرف على الستين ، حين جاءه خطاب من شاب فرنسي في مقتبل حياته يدعى رومان رولان ، قيض له فيما بعد ان يكون اماماً من أئمة الأدب العالمي بفضل ما وضع من روائع السير والقصص التي توجهـا بقصته الخالدة « جان كريستوف » ، « ١٩١٢ » وهي قصة أهلته لجائزة نوبل للأدب عام ١٩١٦ .

وحين قرأ تولستوي رسالة الشاب الفرنسي اضطربت لها نفسه واغرورقت عيناه بالدموع ، واراد ان يجيب لفوره ، ولكن مشاغل الحياة الكثيرة حالت بينه وبين ذلك جملة اسابيع .

ومضت الايام ، ثم تسلم الفتى رولان ، وكان يومئـذ في الحادية والعشرين من عمره ، رسالة من تولستوي مؤرخة ٤ اكتوبر ١٨٨٧ تبدأ بعبارة : « اخي العزيز .. » ثم تمضي لتشرح وجهة نظر تولستوي العظيم ، في معنى الحياة السعيدة ومقوماتها ، وفي دهشة وطرب ، فما

كان يظن ان عملاقاً من عمالقة الأدب ، يعنى بالرد على شاب مغمور مثله .

فأي خطاب هـذا الذي جلب الدموع الى عيني تولستوي ، واي رسالة هذه التي ملأت نفس رولان دهشة وطرباً ؟

كان رومان رولان الشاب يؤمن بأدب شكسبير وبموسيقى بيتهوفن ايماناً يقرب من التعبد ، فاذا به يقرأ ذات يوم ترجمة فرنسية لكتاب تولستوي « ماذا عسى ان نفعل » ، فيضطرب له اضطراباً شديداً . ذلك ان تولستوي ، شرح في هذا الكتاب فلسفته في الفن والحيـاة ، فتهجم على فن شكسبير وبيتهوفن ، ونادى بأن العمـل اليدوي من مقومات الحياة الشريفة السعيدة . فلا غرابة اذن في ان يضطرب هذا الفتى الذي يقدس شكسبير وبيتهوفن ، ويعد نفسه لحياة الفكر والثقافة من دون العمل اليدوي . ولا غرابة اذن ، في ان يرسـل الى استاذه العظيم مستفسراً مستوضحاً ، والقلق يملأ نفسه على سلامة ادراكه وصحة معتقداته .

اما تولستوي ، فقد كانت حياته مصداقاً لأدبه وفلسفته . فقد ولد عام ١٨٢٨ لأسرة نبيلة في ياسنايا بوليانا ، ورث عنها لقب كونت ، وتأدب في صباه على يد مؤدبين من الفرنسيين والألمـان على عادة الارستقراط الروس في عصره ، حتى دخل جامعة كازان . ولكن الكونت تولستوي ترك الجامعة قبل التخرج ، وبدأ حياته الاجتماعية بين موسكو وبطرسبورج « وهي لننجراد اليوم » . وكان كسائر اشراف روسيـا يومئذ يملك رقيق الارض ، اي الفلاحين الذين يعملون في ارضه ، فأخذ يضع مختلف المشروعات لتحسين احوال من يملكهم من الرقيق . وفي سنة ١٨٥٤ تطوع للخدمـة في الجيش لمحاربة الاتراك ، ولكنه لم يلبث ان عاد الى بطرسبرج ، بعد ان سئم حيـاة الجيش . ونشرت اول قصة من قصصه « الطفولة » سنة ١٨٥١ ولكن اسمه لم يلمع في

سماء الأدب الا بعد ان نشر قصصه عن معارك سباستوبول التي وصف فيها فظائع الحرب .

وفي عام ١٨٦١ قام تولستوي برحلة طاف فيها بكثير من بلاد اوربا الغربية . ثم عاد الى ياسنايا واستقر فيها ، وعكف على انشاء قصصه الخالدة ، فكتب « الحرب والسلام » بين سنة ١٨٦٥ وسنة ١٨٦٩ ، ثم فرغ من « أنا كارنينا » سنة ١٨٧٧ . ثم اشتـد القلق الروحي والفكري والنفسي الذي كان يعانيه تولستوي ، فتركزت افكاره على تعاليم الكنيسة الارثوذكسية التي وجدها قاصرة كل القصور . وبدأ يحاول اصلاح مفهوم العقيدة المسيحية ، فبلور افكاره في « الاعتراف » الذي كتبه سنة ١٨٧٩ ، وظل من بعد ذلك يكتب داعياً لعقيدته الاجتماعية والاخلاقية والدينية الجديدة ، فهاجم نظـام الملكية الفردية ، وندد باستغلال الانسان للانسان . واراد تولستوي ان يطبق مبادئه في حياته ، فتنازل عن املاكه ووزعها على فلاحيه ، وشاركهم عملهم اليدوي ، وتحرر من قيود الأسرة ، فتحطمت حياته العائلية .

وفي ١٨٨٦ كتب تولستوي قصة « موت ايفان اليتش » التي بناها على اختباره الشخصي . ثم كتب في ١٨٨٩ قصته المشهورة « كرويتزر سوناتا » التي عبر فيها عن آرائه الجديدة عن الحياة الجنسية ، والعلاقة بين الرجل والمرأة . وفي ١٨٩٨ وضع تولستوي كتابه المشهور في فلسفة الفن : « ما هو الفن ؟ » وجعل من هذا الكتاب ، وسيلته لتعريف حدود الفن ، وفقاً لعقيدته الاشتراكية ، ولعقيدته الدينية الثائرة على الكنيسة وعلى اصول المسيحية المتوارثة ، وفي نهاية حياته كثرت منازعات اسرته ، بسبب مبادئه الاشتراكية وتبديده املاكه ، فنغصت حياته ، وفي ١٩١٠ مات تولستوي عن اثنتين وثمانين سنة ، بعد ان اصدرت فيه الكنيسة الروسية قرار الحرمان .

اما جوهر رأيه في الفن فهو ان الفن الصحيـح ، هو ما وضع عن

الناس وللناس ، وعن المجتمع وللمجتمع ، وعن الحياة وللحياة ، ولذا كان كتاب تولستوي : « ما هو الفن ؟ » حملـــة شديدة على مذهب الفن للفن ، وتجريحاً قاسياً لأتباع هذه المدرسة . والفن الزائف عنده ، هو ليس الفن الطبقي الذي تشعر بجماله وتدرك مغزاه طبقة واحدة من طبقات المجتمع ، بل الفن الانساني الذي يشاركه في فهمه والاحساس به جميع الافراد ، وجميع الطبقات ، وسائر ابناء الانسانية . والمقياس الحقيقي لكل فن في المستقبل ، هو قدرة هذا الفن على التقريب بين ابناء البشرية ليتحدوا في الشعور . وصورة الفن في المستقبل هي الصورة التي يدركها الجميع ويشارك فيها الجميع . اما وظيفة الفن الصحيح فهي التعاون مع الدين والعلم لاصلاح النفس البشرية من الداخل واقرار السلام في كل قلب وعقل ، وفي كل القلوب والعقول ، حتى تقوم المحبة بين الناس مقام القانون ، ولا تعود الانسانية بحاجة الى ادوات التنظيم الاجتماعي ، كالمحاكم والبوليس والهيئات الخيرية وسلطات التفتيش على المصانع ، وغيرها من الوسائل التي يكفل بها المجتمع أمنـــه من الخارج ، دون ان ترقى لها نفس الانسان .

وذات المنطق الذي استخدمه تولستوي ليسفه الفن الطبقي ، ويحدد غاية الفن بأنها التقريب بين ابناء الانسانية في الشعور ، استخدمه تولستوي ايضاً في التنديد بالطبقية فيما يزاوله الناس من اعمال ، حين يفرقون بين العمل العقلي والعمل اليدوي ، ويرفعون من شأن العمل العقلي ، ويحطون من شأن العمل اليدوي .

لهذا حمـــل تولستوي في كتابه : « ماذا عسى ان نفعل ؟ » على اولئك الذين يزعمون ان العمل العقلي أشرف وأقيم وأنفع للانسانية من العمل اليدوي ، ولهذا نادى تولستوي بأن الانســـان لا يعرف السعادة الحقيقية ، ولا يتصف بالصدق والاخلاص والانسانية والخلق القويم ، الا اذا احترم العمل اليدوي ومارسه بنفسه .

فليس غريباً اذن ، ان ينزعج الكاتب الشاب رومان رولان ، حين يقرأ كل هذه النظريات في الفن والمجتمع التي تحطم مثله العليا تحطيما ، وان يقرأها في كاتب عظيم لتولستوي ، يجله ويؤمن بعبقريته .

فشكسبير الذي كان رولان يمجده تمجيداً ، هو عند تولستوي اديب ثانوي القيمة ، يتنافى ادبه مع الفكرة الانسانية العليا ؛ لأن ادبه ادب طبقة معينة بالذات ، استمد منها وكتب لها ، وليس ادباً انسانياً يتناول الشعور الانساني الذي يشاركه فيه كل الناس ، ويعبر عنه بطريقة انسانية يفهمها كل الناس . وما يقال عن ادب شكسبير ، يقال عن موسيقى بيتهوفن .

والأديب الشاب رومان رولان ، يؤمن بالفكر وبحياة الفكر ، وبالفن وبحياة الفن ، وبالعلم والثقافة العليا ، وبكل هذه القيم التي اصطلح مجتمعه على القول بأنها قيم شريفة راقية ، أشرف وأرقى من حياة العمل اليدوي . فليس غريباً اذن ان يضطرب هذا الكاتب الشاب الذي يعد نفسه اعداداً لكل هذه القيم العليا ، حين يقرأ في تولستوي العظيم ان العمل اليدوي لا يقل شرفاً عن العمل الفكري ، بل لعله يتجاوزه شرفاً من حيث انه نوع من النشاط الانساني ، يستطيع كل ابناء البشر ان يشاركوا فيه ، وان يجدوا فيه رابطاً خلقياً ونفسياً يربط بينهم .

ومن هنا كان ان رولان الشاب ، ارسل الى استاذه يستفسر قائلاً : « لمَ يفرض علينا العمل اليدوي كشرط أساسي من شروط السعادة الحقيقية ؟ وهل لزام علينا ان نتخلى بمحض ارادتنا عن النشاط الفكري في العلوم والفنون التي تبدو غير متفقة مع العمل اليدوي ؟ »

فيجيبه تولستوي قائلاً : انه لم يشترط هذا الشرط الذي ذهب اليه اخوه العزيز ، ولم يقل بأن الانسانية ينبغي ان تتخلى عن النشاط الفكري الذي يبدو غير متفق مع العمل اليدوي . فان كان رولان قد فهم هذا ، فهو قد أساء الفهم ، فهو لم يجعل من العمل اليدوي

مبدأ من لم يمارسه سقطت عنه انسانيته ، وانما نظر اليه على انه شيء اخلاقي من أرفع طراز ، من احتقره سقطت عنه انسانيته .

احتقار العمل اليدوي عند تولستوي ، منافس لمبادىء الدين والأخلاق والمدنية ، لأنه يجعل المجتمع قائماً على الرق والعبودية ، فيه فريق ممن يشتغلون بالعمل الفكري ، يستغلون فريقاً من القائمين بالعمل اليدوي ويعاملونهم معاملة العبيد . وفي هذا يقول تولستوي لرولان :

« في مجتمعنا الفاسد ، ذلك المجتمع المكون من أناس يفترض فيهم انهم متمدنون ، يصبح العمل اليدوي فرضاً واجباً علينا لا اكثر ، لأن العيب الرئيسي في ذلك المجتمع ، انه كان ولا يزال مجتمعاً متحرراً من العمل اليدوي . ولقد استفاد المجتمع بهذه الوسيلة من عمل الطبقات الفقيرة الجاهلة البائسة ، التي اصبحت مكونة من عبيد كعبيد العالم القديم لكن دون ان يرد لهم الجميل » .

فالرجل المتدين حقاً ، هو الذي يتنزه عن الاستفادة من هذا التناقض الملموس في المجتمع ما استطاع الى ذلك سبيلا ، ومثله الرجل الذي هذبت نفسه المبادىء الانسانية ، او صقل ضميره وعقله التأمل الفلسفي . فالانسان المتمدين الصالح الخلق ، هو الانسان الذي لا ينتظر من غيره ان يخدمه الا في أضيق الحدود ، وهو الذي يكون على استعداد للعناية بنفسه ما استطاع الى ذلك سبيلا ، وان يبادر الى خدمة غيره ما استطاع الى ذلك سبيلا .

والانسان المتمدن لا يخدم الآخرين ليدخل السعادة على نفوسهم فقط ، بل يخدمهم ليدخل السعادة على نفسه هو في المقام الاول . فالعمل من اجل نفع الغير وإسعاد الغير ، هو سبيل الانسان الى السعادة الحقيقية ، بل هو الشرط الاول للسعادة الحقيقية .

ولما كان العمل اليدوي محقق النفع ، يسعد الغير بما لا يدع مجالاً للبس ، ولما كان العمل العقلي موضع نظر ، فمنه النافع حقاً ، ومنه

العقيم الذي لا يضر ولا ينفع ، بل ومنه السيىء الذي يعود بالضرر على النفس وعلى الغير ، كان طبيعياً ان يقدم الانسان الفاضل العمل اليدوي على العمل العقلي بصورة غير ارادية . وهذا التفضيل في حد ذاته مظهر من مظاهر الصدق والخلق القوية .

٢

في الموازنة بين العمل الفكري والعمل اليدوي ، يضرب تولستوي المثل التالي : كاتب يؤلف كتاباً ، او رسام يرسم صورة ، او موسيقي يضع لحناً . وكل عمل من هذه الاعمال الفنية ، بحاجة الى عشرين مرحلة من مراحل العمل اليدوي لإخراجه واتمامه . فالكتاب ورق ومداد وطباعة وتوزيع ، وكل شيء من هذه الأشياء له قصة طويلة من العمل اليدوي ، وكذلك قماش الصورة وألوانها والفرش التي استخدمت في رسمها ، والاطار الذي يحيط بها . وقس على ذلك اللحن الذي لا يمكن عزفه الا بآلات ، بعضها وتري ، وبعضها نحاسي ، وبعضها خشبي او عاجي الخ .

المهم في كل هذا ، ان الكتاب او الصورة او القطعة الموسيقية ، قد تكون اشياء تافهة عديمة القيمة ، بل لعلها تكون مؤذية مفسدة للفكر او للذوق ، اي باختصار ليس هناك ما يضمن نفع ما ينتجه الفكر . اما سائر الادوات المساعدة التي يخرج بها الكتاب او الصورة او اللحن الى الوجود ، فليس هناك من يشك في نفعها . وبالتالي فان

كل ما ينتجه العمل اليدوي نفعه مضمون .

وهذا من الاسباب التي تجعل تولستوي ، يقدم العمل اليدوي على العمل الفكري .

والعمل الفكري عند تولستوي ، علماً كان او فناً ، ليست له قيمة الا اذا نبع من موهبة اصيلة . والموهبة الأصيلة أشبه شيء بالإلهام الذي يهدي صاحبه الى عمل ما فيه الخير . وهي فطرة لا تحصل بالتعليم . فالعالم الأصيل والفنان الأصيل ، ينتج علمه وفنه بوحي من فطرته لا نتيجة للدرس والاجتهاد . والفرق بين العالم الأصيل والعالم الزائف ، وبين الفنان الأصيل والفنان الزائف ، كالفرق بين النبي والكاهن : النبي نبي بفطرته التي تهديه الى حقيقة وحقائق الاشياء ، والكاهن مهما تعلم يبقى كاهناً . ولكن كثيراً ما يحدث في الحياة ، أن يلبس الكهان رداء الأنبياء ، ويبشرون في الناس بتعاليمهم القاصرة المحدودة . وبالمثل ترى المزيفين من العلماء والفنانين ، يحتلون في الحياة مكاناً ممتازاً ، ويكونون طبقة منتفعة من عرق الملايين وكدهم ، متعالية على غيرها من الطبقات الكادحة ، طبقة تنادي بالعلم للعلم وبالفن للفن ، وتقيم في العلم والفن كهنوتاً من نوع جديد ، كل ذلك ليدوم امتيازها ، وتعظم منافعها .

فتولستوي اذن ، لم يقل بتقديم العمل اليدوي على العمل الفكري بصورة مطلقة ، ولكنه قال بوجوب التمييز بين نوعين من العمل الفكري : احدهما نابع من الموهبة الفطرية ، وهذا هو الخاص والنادر ، وهو مقدم على كل شيء ، والآخر ثمرة التحصيل والاكتساب ، وهذا هو الشائع المألوف ، وهو لا يؤهل اصحابه لأي مركز ممتاز في المجتمع والحياة ، لأن نفعه غير محقق ، بل لأنه يحتمل الاضرار بالغير كما يحتمل نفع الغير . ومثل هذا النوع من العمل الفكري ، علماً كان او فناً ، يقع عند تولستوي في المرتبة الثانية بعد العمل اليدوي .

وهو يعبر عن رأيه هذا بقوله في رسالته الى رومان رولان : « ان العمل اليدوي واجب على الجميع ، كما انه يسعد الجميع ، اما النشاط الفكري فهو نشاط فريد لا يتوجب على احد ، ولا يسعد به الا من يملكون هذه الموهبة . » وهؤلاء عند تولستوي قلة ، ومقياس الموهبة الحقيقية التي تؤهل صاحبها للعمل الفكري الخالق ، هو التضحية في سبيلها ، او على حد قوله : « ولا سبيل للتعرف على هذه الموهبة واثباتها منها ، الا اذا ضحى العالم او الفنان براحته وبكل ما يتمتع به ليسير وراء موهبته . » اما الموهبة التي تعود على صاحبها بالسعادة والثرا ، فموهبة زائفة ، وهو يعود فيؤكد فكرته بقوله : « وما من انتاج للعلم الحقيقي او الفن الحقيقي ، الا ما كان وليد التضحية ، لا وليد المنافع المادية . »

لهذا يرى تولستوي ان العالم يتخلص من آفة لتفترسه آفة من نوع جديد فسلطان الكهنة قد بدأ يتقلص في عصرنا هذا ، بعد ان كانوا يحكمون الدنيا باسم العقيدة . ولكن حل محل كهنة الدين ، كهنة من نوع جديد ، وهؤلاء هم كهنة العلوم والفنون ، وهم الآن يحكمون المجتمع باسم المحافظة على الحضارة . هم يزيفون العلم ويزيفون الفن كما كان الكهنة يزيفون الدين ، كل ذلك لينعموا بالجاه والسلطان ، وليحتلوا مكاناً ممتازاً بين ابناء المجتمع . وبعد ان كانت رسالتهم الاولى هي العمل على رقي الانسانية ، تراهم يتنكرون لهذه الرسالة ، فهم لا يكتفون بتزييف العلم والفن ، بل يحرمون الجماهير من حقها في العلم والفن ، « وبهذا يقعون في الخطأ الأكبر ، ألا وهو التناقض الدائم بين المبدأ الذي ينادون به والطريقة التي يعملون بها . »

ولهذا يقول تولستوي : « ان مرد الدور الزائف الذي تقوم به العلوم والفنون في مجتمعنا ، هو ان الناس الذين يصفون انفسهم بالتمدن ، وعلى رأسهم العلماء والفنانون ، اصبحوا طبقة ممتازة كطبقة القساوسة ،

وبالتالي شأنهم ما يشوب كل طبقة تتحجر وتنغلق على نفسها من ضلال ، وهو التنكر للرسالة التي جاءت لتحقيقها بتزييف هذه الرسالة ، وبمنع انتشارها بين الناس ، حتى تظل حكراً لهذه الطبقة وحدها ، ومصدر امتيازها على بقية طبقات المجتمع . ومن هذا نجد « ان الكثرة المطلقة ممن يلقبون انفسهم بالعلماء والفنانين ، يعلمون حق العلم ، ان ما ينتجونه لا يساوي ما يستهلكونه ، وهذا هو السبب الأوحد الذي يجعلهم يبذلون كل هذه الجهود ليثبتوا ان نشاطهم لا غناء عنه لخير الانسانية ، شأنهم في ذلك شأن الكهنة في كل العصور . »

هؤلاء هم العلماء المزيفون والفنانون المزيفون . اما العلماء والفنانون الحقيقيون ، فهم لا يستأثرون لأنفسهم بأي حق او امتياز . هم يعملون في صمت ، وانتاجهم النافع يتحدث عن نفسه .

والعلم الحقيقي وجد في كل زمان ومكان ، والفن الحقيقي وجد في كل زمان ومكان ، وهما باقيان على وجه الارض ، لا تنطفىء لهما شعلة ، ولا يكابر فيهما مكابر . هكذا يقول تولستوي .

ولكن العلماء المزيفين ، والفنانين المزيفين ، وكل مزيف من سدنة « الحضارة » وحماة « التقدم » ورعاة « الثقافة » أحد رجلين : اما رجل ينادي بأن العلم للعلم يطلب لذاته ، والفن للفن يطلب لذاته ، وهؤلاء سفهاء سخفهم واضح ، واما رجل ينادي بأن غاية العلم هي الخير ، وغاية الفن هي الجمال .

فإن سألت احداً منهم : وما الخير وما الجمال ؟ اجاب : هذه أقانيم مطلقة لا سبيل الى استكناهها ولا طريق الى تعريفها .

وهكذا يكذب العلم المزيف والفن المزيف على الناس ، « لأن الانسانية في كل عصر من العصور ، لا عمل لها في اثناء تقدمها الا تعريف الخير والجمال . » وأياً كان مدلول الخير او مدلول الجمال ،

فكل تعريف لها يلتقي في وصف الانجيل القائل : « كل ما يجمع الناس فهو خير وجمال ، وكل ما يفرق بينهم فهو شر وقبح . » « هذه الحكمة البسيطة كما يقول تولستوي ، اجتمع عليها كل الفلاسفة والتقت عندها سائر الأديان . وهي حكمة بديهية لا يحتاج اثباتها الى منطق المناطقة ، ذلك لأن العالم بأسره يعرف ذلك القانون ، فهو منقوش على قلب كل منا . »

فتولستوي اذن ، يرى انه لا علم الا ما حقق خير الانسانية ، ولا فن الا ما حقق لها الجمال ، وهو اذن يرى انه لا خير ولا جمال الا ما جمع قلوب الناس ، ودعم الروابط التي تربط بين بني الانسان بوحي هذا العلم وهذا الفن هو فطرة الحب المودعة في كل قلب .

واذا كان هذا مقياس الخير والجمال الذي استقر لدى تولستوي من جوهر الدين والحكمة والفلسفة ، كان كل علم وفن لا يجمع بين قلوب البشر ولا يدعم روح الاخاء بين ابناء الانسانية ، علماً زائفاً وفناً زائفاً ، او علماً تافهاً وفناً تافهاً . فما بالك بتلك العلوم والفنون الجهنمية التي تبتكرها عقول العلماء والفنانين ، ولا تجني الانسانية منها الا الحروب الممزقة والبغضاء القاتلة ؟

ما بالك بتلك « العلوم القانونية والعسكرية والاقتصادية والسياسية والمالية التي تفرق ولا توحد ، والتي لا تهدف الا الى تحقيق رفاهية أمة من الأمم على أنقاض غيرها من الأمم ، وتمكن لشعب من ان يغتال شعباً » وما بالك بتلك المخترعات الجهنمية التي تسخر للتدمير والإبادة واسترقاق الانسان للانسان ؟ انها بغير شك علوم شريرة وثمرتها ثمرة مرة .

بل ان تولستوي يذهب الى أبعد من هذا ، فينوه بتفاهة النتائج التي توصلت اليها العلوم التطبيقية . وهو في هذا يقول : « ولو ان الخير

كان حقاً المقياس الذي تقاس به العلوم والفنون ، لما اكتسبت أبحاث العلوم الوضعية هذه الأهمية التي اكتسبتها ، وهي الخالية من كل نفع في تحقيق خير الانسانية الحقيقي ، ولما لقيت من باب اولى اعمال الفن بيننا كل هذا الاحتشاد ، وهي لا تفيد في شيء الا تسلية الكسالى على اكثر تقدير » .

فتولستوي يرى ان الحكمة البشرية لا تتمثل في المعرفة . ومن الخطأ الاعتقاد بأن البشر يزدادون حكمة كلما ازدادوا علماً ، « فما اكثر ما في الكون من حقائق وأسرار يمكن العلم ان يكشف عنها ، وانما حكمة الانسان تتمثل في معرفته نظام الأشياء التي تصلح معرفتها له ، وتتمثل في ترتيبه معارفه بحسب أهميتها . »

فما هو أهم علم تجب معرفته على الانسان ؟

« أهم علم يمكن للانسان ان يعرفه ، بل تجب عليه معرفته ، هو العلم الذي يمكنه من ان يحيا حياة يحدث فيها اقل ما يمكن من الشر ، ويفعل فيها اكثر ما يمكن من الخير . وأهم فن يجب على الانسان معرفته ، هو الفن الذي يعرف به كيف يتجنب الشر وكيف يفعل الخير بأقل جهد ممكن . » فهل ورد ذكر هذا العلم الخطير وهذا الفن الخطير ، بين العلوم والفنون ، التي يزعم العلماء والفنانون انها تحقق خير البشرية ؟ كلا . ان تولستوي لا يجد لعلم الحياة الفاضلة ولفن الحياة الفاضلة مكاناً بين العلوم والفنون ، وما مكانهما الطبيعي عنده الا في المقدمة وهذا عنده دليل زيف العلوم والفنون .

لهذا قال تولستوي الشيخ ، ينصح رومان رولان الشاب ، ان يبدأ حياته بنبذ ذلك الوهم الضخم ، الذي بناه اكثر مفكري القرن التاسع عشر ، في أدمغة معاصريهم ، وهو خرافة « التقدم » ، تقدم الانسانية عن طريق العلم الوضعي المادي ، وعن طريق الفن الكلاسيكي الذي يمجد جمال الصورة قبل اي شيء آخر ، وخرافة تفوق العمل

الفكري على كل عمل آخر في الحياة . فليعلم هذا الشاب ، وهو بعد في مقتبل العمر ، ان الحياة هي الحب ، وان الحب هو الحياة . وان كل مجهود انساني لا يقوي روابط الاخاء والتعاطف بين ابناء الانسانية مجهود عقيم ، وان السعادة كل السعادة هي انكـار الذات ومحبة الآخرين ، وأن التقـدم كل التقدم هو في تعاون البشر على البقاء ، لا في تنازعهم على البقاء ؟

ماكس ڤيبلين

منذ ان وضع ماركس تفسيره الاقتصادي للتاريخ ظهر له تلامذة كثيرون وظهر له اعداء كثيرون ، ومن تلامذته الكثيرين تلميذ قوي الحجة كبير الجمهور درس المجتمع الامريكي ونقده نقداً مريراً ، واستطاع بفضل درسه ونقده ان يضيف شيئاً جديداً الى نظرية استاذه في التفسير الاقتصادي للتاريخ،وهذا التلميذ هو ماكس فيبلين الذي كتب ثلاثة كتب هي « نظرية الطبقة المتمتعة بالفراغ » و « الملاك الغائبون » و « المصالح الحقيقية والرجل العادي » . واهم هذه الكتب الثلاثة هو الكتاب الأول .

وأياً كان الرأي في فلسفة ماركس وفي نظرياته الاقتصادية والتاريخية، فإن آراء فيبلين من الطرافة بحيث تستحق ان نلم بها وان نتأملها . وسواء وجدناها صائبة ام خاطئة فلا شك اننا سنجد فيها متعة شديدة .

فالرأي عند فيبلين ان اكثر ما نراه في الطبقة العليا وفي الطبقة الوسطى من خصائص راجع الى مايسميه الاقتصادي الكبير ادم سميث « شهوة الانسان التي لا تحد بحدود للتظاهر» . ولما كانت الطبقة الدنيا في المجتمع مصابة بهذا الداء الانساني العضال ، فهي تضيع كل وقتها في تقليد الطبقات العليا في كل ما تفعل ، او في اكثر ما تفعل . فداء التظاهر

اذن يسري في جميع طبقات المجتمع بـــدرجات متفاوتة . فكلما ارتفعنا في السلم الاجتماعي اشتدت وطأته ، وكلما هبطنا خفت حدته ، ولكن مهما اختلفت درجاته فهو يسري في جسم المجتمع كله .

وبعد ان يقرر فيبلين حب الإنسان للتظاهر ينتقل الى تطبيق هــذا الرأي على ما يشاهده من احوال المجتمع . ويخرج من هذا بأن المجتمع يحكمه قانونان همـا « قانون الفراغ الظاهر » و « قانون الاستهلاك الظاهر » .

فعند فيبلين ان الإنسان لا يطلب المال لذاته ، وانما يطلبه لمنافعه . ولقد يكون هناك بين الناس من يطلب المال لذاته ولكن هذه حالات مرضية لا يجوز ان نأخذ بها . فلو ان قارون كان يعيش وحـــده في جزيرة خلت من الناس لكان رغم مـــاله الكثير أبأس البؤساء واضعف الضعفاء . وانمـــا الذي يطلبه الناس ليس الثراء نفسه ولكن ان يعرف الناس بثرائهم ، فهم يحبون ان يعلنوا عن ثرائهم وان يظهروه للناس، اظهاراً . وسبيل الاثرياء الى اظهار ثرائهم شيئان : استهـــلاك السلع واضاعة الوقت . واستهلاك السلع لا قيمة له ، او يفقـــد اكثر قيمته اذا حدث خفية دون ان يلحظه الناس ، فلا بد اذن من ان يكون هذا الاستهلاك واضحاً ومنظوراً ما امكن ذلك ، وان تقوم حوله اكبر ضجة ممكنة . وكذلك القول في اضاعة الوقت ، او ما اصطلح الناس على تسميته بالفراغ . لا يكفي ان يتمتع الاثرياء بالفراغ ولـــكن يجب ان يعرف جميع الناس انهم يتمتعون بالفراغ .

هذان هما قانون الاستهلاك المنظور وقانون الفراغ الواضح اللـــذان يذهب ماكس فيبلين الى انهما يسيطران على المجتمع . وهو يدلل على صدق رأيه هذا بدراسة آثاره في المجتمع واستقصائها في كل ما تفعله الطبقات المترفة وغير المترفة . فيتناول مئات الشواهد الدالة عليه ويحللها تحليلاً قد يكون خاطئاً او مبالغاً فيه ولكنه على كل حال آية في الذكاء.

هو يراه في القبعات العالية التي يلبسها سراة القوم في بـــلاد الغرب . وهو يراه في تربيـــة الكلاب الخالصة السلالة ، وهو يراه في الخصور النحيلة التي تفرضها نساء المجتمع الراقي على انفسهن، وفي مقاييس الجمال عند الاثرياء بوجه عام . بل هو يراهـــا في بعض اساليب الهجاء في اللغة وفي دراسة اليونانية واللاتينية وفي تمسك بعض الجـــامعات بلبس الروب الجامعي ، وهو يراها في اقبال بعض الطبقات على المراهنة وفي طبع الكتب غير المقصوصة الاطراف . وهكذا وهكذا .

انظر مثلاً الى الرجل الثري كيف يثبت ثراءه ويعرضه على الناس عرضاً بالاستهلاك الواضح المنظور . وهو لا يكتفي بما يراه الناس من استهلاكه الشخصي فـــتراه يحيط نفسه بحاشية لعلها تستهلك اكثر ممـــا يستهلك .

وكلما ازداد عدد هذه الحاشية وكثر استهلاكها في عيون الناس قوي الدليل على ثرائه . فهناك الخدم والحشم وهناك الشوفـــير والسكرتير ، وليس من الضروري ان يكون لكل من هؤلاء عمل لا سبيل الى الاستغناء عنه ، ولكن المهم فيهم انهم مستهلكون نيابة عن الوجيـــه نفسه ، او قل هم وسائله في الاعلان عن كثرة استهلاكه. بل ان الوجيه يهتم بإلباس افراد حاشيته زياً خاصاً ما امكنه ذلك ، زيادة منه في الدلالة على انهم يستهلكون باسمه .

ولكن المستهلك الاكـــبر باسم الوجيه هو بطبيعة الحال زوجته ؛ والثري يعرض ثراءه على الناس من خـــلال زوجته وما تستهلكه من اسباب التجميل وفاخر الثياب وغالي الحلى وانيق الحفلات .. الخ .

وكما يتفنن الثري في الاعلان عن ثرائه باستهلاك السلع استهلاكاً مباشراً ومن طريق حاشيته ، تراه كذلك يتفنن في اضاعـــة الوقت فيما يسمى بالحياة الاجتماعية في النوادي والاستقبالات وفي الرحـــلات وحياة اللهو الخ ، كل ذلك ليتضح فراغه للجميع .

والاصل في الاستهلاك الظاهر والفراغ الظاهر انهما يقومان على العبث والترف والإسراف والإتلاف . فالاستهلاك النافع او ما لا غناء عنه لا فضل فيه لأحد على احد ولا يميز احداً على احد الا في اضيق الحدود. استهلاك الطعام اللازم للتغذية او الملابس اللازمة للكساء مثلاً يشترك فيه أغنى الأغنياء واي خادم في حاشيته . فكيف يميز المليونير نفسه عن غيره من الناس ؟

انه يفعل ذلك بالإقبال على ما لا نفع فيه او الزائد عن الحاجة ، او ما يجمل الناس وصفه فيسمونه « الترف » . وكلما قل نفع الشيء المستهلك ارتفعت قيمته في نظر الثري . حتى زوجته وما يحيط به من حاشيته . فالغني لا يريد زوجة نافعة تطهو له طعامه وتخيط ثيابه وتمسح البلاط في داره ، بل انه لا يريد زوجة تربي له اولاده ، فكل هذه اشياء نافعة يمكن ان يقوم بها الطهاة والخياطون والخدم والمرضعات والمربيات . نعم ، كلما قل نفع الزوجة ارتفعت قيمتها . بل اكثر من ذلك . كلما ازداد اسرافها واتلافها ارتفعت قيمتها . فالثري ليس بحاجة الى زوجة تكتفي بثوبين او ثلاثة كل عام او لا تكترث بما بين الحلى الزائفة والحلى الثمينة من فرق ، فمثل هذه الزوجة لا تجعل استهلاكه واضحاً او ظاهراً ، ومثل هذه الزوجة مدعاة للخجل لا للتباهي في المجتمع .

بل ان مظاهر الإتلاف والإسراف وقلة النفع ينبغي ان تتجاوز ثياب الزوجة وأدوات زينتها الى قوامها وتكوين جسمها . فزوجة الثري ليست بحاجة الى الخصر الممتلىء والايدي القوية التي تحتاج اليها زوجة الفلاح او العامل الولود او العاملة في بيتها وخارج بيتها . لهذا فان الطبقات العليا في المجتمع قد اصطنعت لنفسها مقاييس للجمال غير ما ألفته الطبقات الاخرى ، وعندها ان المرأة لا تكون جميلة الا اذا كانت دقيقة الخصر دقيقة اليدين دقيقة القدمين هشة العظام ناعمة البشرة بالطلاء والمساحيق، لا

تصلح لعمل شيء ويخدشها كل شيء فيه ابسط غلظة . بل ان هذه الدقة والرقة ينبغي ان تمتد كذلك من جسمها الى عواطفها واحساساتها ، فهي تتأفف لأقل ما يؤذي ولا بأس ان يغمى عليها لأتفه الاسباب .

هذه كانت بعض مقاييس الجمال والثراء في القرن التاسع عشر .

ولكن ماكس فيبلن يرى ان مقاييس الذوق والجمال قد أصابها تحول واضح من القرن الماضي الى القرن العشرين ، وهو يعزو هذا التحول الى ما أصاب الانتاج من تحول .

فهو يرى ان غزارة الإنتاج في القرن العشرين جعلت كل هذه السلع التي كانت في وقت من الاوقات وقفاً على الطبقة العليا في متناول أبناء الطبقة المتوسطة بل وفي متناول ابناء الطبقة الدنيا . لم يعد اقتناء السيارة او الذهاب الى الكوافير او معارض الازياء او صالونات الفن او النوادي او سباق الخيل والكلاب او استخدام الطلاء ووسائل التجميل الخ .. وقفاً على أصحاب المال الوفير ، بل غدت كل هذه الاشياء في متناول بسطاء الناس الذين ذهبوا يتشبهون بالسراة في مظهرهم وفي عاداتهم ، حتى فقدت هذه الانواع من الاستهلاك ما كان فيها من مظاهر التفرد والامتياز ، وبالتالي فقدت قيمتها في نظر اصحابها الاصليين ، لأن القصد منها لم يكن ابتغاء ما فيها من قيمة حقيقية بل ابتغاء التظاهر وعرض القدرة على الاستهلاك .

لهذا نجد ان المثل الاعلى للأنوثة قد تغير في القرن العشرين ، ولم تعد « سيدة القصور » بأناملها الدقيقة وخصرها الدقيق وعواطفها الدقيقة هي النموذج الذي يرسم ويحتذى ، بل أصبحت « المرأة » الممتلئة الأنوثة البسيطة الثياب الطبيعية في كل شيء هي النموذج الجديد بين طبقة السراة ، وما من شك في ان بقية طبقات المجتمع تحتذي هذا النموذج الجديد .

هذه امثلة قليلة من الأمثلة الكثيرة التي يوضح بها فيبلن نظريته في

قانون « الاستهلاك الظاهر » وقانون « الفراغ الظاهر» ، وهما القانونان اللذان يذهب هـذا المفكر الاقتصادي او الاقتصادي المفكر الى تفسير معالم المدنية بهما ...

وهو يخرج من ذلك بقوله ان هذه المـدنية القائمة على الاسراف والاتلاف تحدد قيمة الاشياء لا بمقدار نفعها للناس ولكن بمقدار عـدم نفعها لهم . وعنده ان كل هذا الاسراف والاتلاف سوف يختفي بظهور التنظيم الاجتماعي والتخطيط الاشتراكي الذي سيجعل المنفعة مقياس القيمة ويضع حداً للتباهي بالاستهلاك .

وما من شك في ان بعض نظرات ماكس فيبلين صادقة تصف بعض علل المجتمع على حقيقتها ، ولكن الخطأ كل الخطأ ان نذهب معه الى انها تفسر كل شيء او تحل كل اشكال .

وقد جرت عادة المفكرين والعلماء والفلاسفة من اصحاب النظريات الخطيرة والمذاهب ان يؤمن كل منهم بأن نظريته تشخص كل ما في الانسانية وفي المجتمع من علل وامراض ، وان مذهبه يعالج كل مـا تشكو منه البشرية من اوجاع واوصاب . وهما في الحـالين على خطأ عظيم ، فالتعميم في التشخيص والاطلاق في العلاج سذاجـة في الفكر والعمل تؤذي اكثر مما تفيد . لان الانسانية سواء في وجودها الفردي او في وجودها الاجتماعي أعقد من ان تفسرها نظرية واحدة او ان تجد علاج مشاكلها الكثيرة في مذهب واحد .

انظر مثلاً الى ما نسميه المـدنية ، فهي ليست مجرد خصور دقيقة واحذية لماعة وقبعات عالية ومنتديات وصالونات ومعارض ازياء وحلبات سباق ، وانما هي ايضاً علوم وفنون وآداب وفكر وفلسفة وسلوك طيب جميل وبر ورحمة واشياء اخرى كثيرة قد لا يكون لها نفع مادي مباشر او غير مباشر ، ونحن مع ذلك نتمسك بها ونؤمن بأن لها نفعاً روحياً وبأنها اجزاء لا تتجزأ من التراث الانساني الحي الذي ينبغي ان نحافظ

عليه محافظتنا على الحياة .

ونحن نعلم ان العلوم والفنون والآداب والقوانين في وجوهها المجردة العليا انما هي ثمار من ثمار « الفراغ » الذي يحدثنا عنه ماكس فيبلين، وهكذا الحال في كل فكر عال وشعور عال. فلولا الفراغ لما انصرفت الانسانية من مواجهة حاجاتها المباشرة وضرورات حياتها المادية بالعمل والفكر اليومي الى تأمل حاجاتها في الأجل الطويل ومقومات رقيها جيلاً بعد جيل . نحن نعلم ان الفقيه لا يشرع والفنان لا ينحت او يرسم او يبتكر الالحان والعالم لا يتفرغ لمعادلاته والشاعر لا ينظم الشعر ليثبت للناس او ليعلن فيهم انه متبطل ينعم بالفراغ، ولكنه يفعل ذلك بفضل ما ينعم به من فراغ من ناحية وبفضل ما به وبالانسانية عامة من نازع يدفعها الى الرقي المادي والروحي .

ونحن نعلم ايضاً كما يقول الفيلسوف المعاصر جود انما كثيراً ما نعول الناس لا لنعرض على الغير قدرتنا على الاستهلاك بكثرة عدد من نعول وبقلة نفعهم في الحياة ، ولكن نعول الناس رحمة بهم ومودة ووفاء منا للمعاني الانسانية الجميلة التي لو خلت منها الدنيا لغدت مجرد غابة تسعى فيها الوحوش الضارية . نحن مثلاً نعول الآباء والأمهات حين يبلغون سن الشيخوخة او نعلم انه ينبغي علينا ان نعولهم ، ولقد نعول بعض العجزة او الفقراء او الأيتام او ندعو المجتمع ان يعولهم بغض النظر عن نفعهم في الحياة . ولو كان رائدنا هو طلب المنفعة لتشبهنا بتلك القبيلة الهمجية التي حدثنا عنها هيرودوت فقال ان بنيها يأكلون فيها آباءهم اذا ما بلغوا سن الستين لئلا يصبحوا عالة عليها .

فالأمر اذن ان ما ذكره ماكس فيبلين صحيح ولكنه صحيح في حدود . فقانون « الفراغ الظاهر » وقانون « الاستهلاك الظاهر » يفسران حقاً مظاهر الحياة الاجتماعية وبعض وجوه النفس الانسانية ولكنهما لا يفسران كل شيء فيها ، بل لا يفسران الا اقلها . واذا

كانت شهوة التظاهر تؤثر في السلوك الانساني كل هذا التأثير العميق. الا ان السلوك الانساني شيء معقد تعقيد النفس الانسانية نفسها ، تلك النفس التي اجتمعت فيها النقائض ، تراها من زاوية فتحسب انها قطعة من الجحيم ، وتراها من زاوية اخرى فتحسب انها روضة من رياض الفردوس .

دنيس دي رُوجمُون

« خرج ديوجين ومصباحه في يده باحثاً عن الانسان الحق . وليس عجيباً عندي انه لم يجده فخير طريق تلاقي فيه الانسان الحق هو ان تكونه بنفسك . »

« روجمون »

قل في مصر من يسمع بهذا المفكر الكبير السويسري الاصل الذي احتل مكانة ممتازة في الادب الفرنسي منذ الحرب العالمية الثانية واحتل مكانة ممتازة في الفكر العالمي منذ سنوات ، حتى لقد ترجمت اعماله الى ثماني لغات ، وأهم هذه الأعمال كتاب « نصيب الشيطان » الذي احدث ظهوره في أواخر الحرب العالمية ضجة كبرى بين اوساط المثقفين في العالم كله ، ثم كتاب « الحب في العالم الغربي » .

ورغم ان دنيس دي روجمون لم يحظ في مصر او بين قراء العربية بجمهور يذكر فقد كان لكتاباته صدى ملموس في بعض الحركات الأدبية المصرية التي لم يتجاوز مجالها القاهرة والاسكندرية فأصدرت جماعة من المثقفين المصريين والاجانب المحليين ممن يكتبون بالفرنسية سلسلة من المؤلفات الادبية بعد الحرب مباشرة تحت عنوان « نصيب الرمال » او

«لا بار دي سابل» مقفاة على كتاب روجمون المشهور «لا بار دي ديابل» وهو «نصيب الشيطان».

اما «نصيب الشيطان» هذا الذي يحدثنا عنه روجمون فهو نصيب الشيطان في حياة الإنسان. وقياساً على هذا نستطيع ان نفهم ان ما قصدت اليه الجماعة المصرية هو نصيب الرمال وهي رمز العقم والخراب والسعي الذي لا طائل وراءه من حياة الانسان، وهو غير ما قصد اليه روجمون، لأن روجمون، لم يبلغ هذا المبلغ من اليأس الذي بلغته جماعة المثقفين المصريين الملتفين حول شعار «نصيب الرمال»، واكثرهم من فلول الحركة السيريالية المصرية، تلك الحركة التي ازدهرت ابان الحرب العالمية الثانية ثم ذبلت حين وضعت الحرب اوزارها.

وجوهر المشكلة عند دنيس دي روجمون ان أس الفساد في حضارتنا الحديثة هو اننا حورنا الدين فاحتفظنا بايماننا بالله ورفضنا الاعتراف بوجود الشيطان؛ وقد فعلنا ذلك لنتخلص من مسئولية مكافحة الشيطان داخل نفوسنا وخارج نفوسنا، فنحن نفسر ما نأتيه من شر وما نقارفه من خطايا بل ونفسر ما في الكون كله من فساد تفسيراً عقلياً او تفسيراً علمياً.

فالعالم الاخلاقي يقول لك ان الشر شيء نسبي، فما يعد شراً في مكان ما او زمان ما او ظرف ما ليس بشر في مكان او زمان او ظرف آخر.

والعالم النفسي يقول لك ان الخطيئة حالة جنون او عته او اضطراب في الغدة النكفية او من مضاعفات المركبات الكثيرة التي اكتشفها علم النفس في اللاوعي كمركب أوديب ومركب اليكترا ومركب النقص الخ ... وبالتالي فنحن لسنا اشراراً نستحق العقاب بل مرضى نحتاج الى العلاج.

والعالم الاجتماعي يقول لك ان الجريمة وليدة البيئة المادية القاسية والعوامل الاجتماعية الفاسدة التي تدفع الفرد دفعاً الى السقوط .

وبالتالي فنحن لسنا اشراراً : اما لأن الشر لا وجود له واما لأننا مسيرون الى الشر بقوة الجبر المادي او الجبر النفسي او الجبر الاجتماعي، بل وربما الجبر الالهي عند بعض الناس كما في بعض المذاهب البروتستانتية .

ومن مظاهر رفضنا الاعتراف بوجود الشيطان ان بعضنا يتمسك بتلك الصورة المخيفة التي رسمها الرهبان في الماضي للشيطان لارهاب الناس من الرذيلة وهي صورة مضحكة وسخيفة في الوقت نفسه ، فما زال من الاوربيين المؤمنين من يتصور ان الشيطان كان ممسوخاً ذا قرنين احمرين وذنب طويل .

وقد ورد في كتاب لجان فير عن احوال الشياطين ظهر عام ١٥٦٨ ان للشيطان دولة فيها ٧٢ أميراً و ٩٢٦ر٤٠٥ر٧ شيطاناً مقسمين الى ١١١١ فيلقاً كل فيلق منها يشتمل على ٦٦٦٦ شيطاناً او كلباً من كلاب جهنم ، « ما عدا السهو والخطأ » . واصرار بعض الناس على هذه الصورة يدل على رغبتهم الخفية في عدم الاعتراف بوجود الشيطان؛ فهي من السخافة بحيث تجعل ضمائرهم في حل من قبولها .

ومن الناس من يحكم العقل او المنهج العلمي فيقول ان الشيطان لا وجود له . وإنما الموجود هو الشر ، اما الشيطان فهو فكرة رمزية . ولكن روحمون يذكر ان الكتب المقدسة تحدثنا عن الشيطان اكثر مما تحدثنا عن الشر ، وعنده ان كون الشيطان فكرة رمزية هو دليل وجوده الحقيقي لأن الحقائق العليا لا يعبر عنها الا الرمز .

وأهم صفة من صفات الشيطان هي الاستخفاء . والله يتجلى في الخليقة ولكن الشيطان يستخفي فيها . وقد قال بودلير في قصيدة من « شعره المنثور » : « ان أمكر حيل الشيطان هي انه يقنعنا بعدم

وجوده » . وهذا أصدق قول وجده روجمون في تصوير الشيطان . وهذه أول ألاعيبه في الاستخفاء ؛ فإن اقنعنا بعدم وجوده كففنا عن البحث عنه لمنازلته .

وتختلف أساليب الشيطان في الاستخفاء ؛ مثلاً :

١ — نحن نبحث عنه حيثما وجدت الخطيئة او الرذيلة ولا يخطر لنا قط أن نبحث عنه في فضائلنا . واستخفاء الشيطان في الرذيلة غباوة منه وما هو بغبي بل هو ماكر وذكي ، فهو إذن يستخفي حيث لا يعقل ان نبحث عنه ، أي يستخفي في الفضيلة . فما الرذيلة عند روجمون الا فضيلة منحرفة . وإذا كان الله لم يخلق الرذيلة بل لم يخلق الا الفضيلة ، استنتج العقل ان الشيطان هو خالق الرذيلة . وهذا غير صحيح ، « فنحن نعرف ان الشيطان لا يستطيع ان يخلق شيئاً ولا حتى مجال نشاطه ، وإنما كل ما في استطاعته ان يفعله هو ان يلوي وان يمسخ ما هو موجود وما أحسن الله صنعه . وان رذائلنا ذاتها ليست في حقيقتها من خلق الشيطان بل هي مجرد فضائل منحرفة » .

٢ — يستخفي الشيطان في كل نظرية تنفي عن الإنسان مسئولية شروره وخطاياه سواء أكانت جبراً نفسياً ام مادياً ام اجتماعياً ام دينياً يجرد الإنسان من حرية الاختيار وبالتالي يرفع عنه تبعة ما يرتكبه من آثام .

٣ — يستخفي الشيطان في كل ما يفسد المقاييس أو يزيل القيم . وفي هذا يقول روجمون « ان الانسان هو المخلوق الوحيد في الخليقة الذي يستطيع أن يقول ما ليس مطابقاً للواقع ، وان يكذب بارادته المبنية على التفكير . وهذا الكذب او التدليس او الغش او عدم الاخلاص او الافساد او طمس الحقائق ، سمه ما شئت من الأسماء ، مظهر وجود الشيطان ، لأن الشيطان منبع الكذب . وهناك طريقتان للكذب : احداهما ، وهي أخفها ، ان تزن احدى عشرة اوقية وتقول

لزبونك انك وزنت رطلاً . هي أخفهما لأن كذبك منسوب الى مقياس ثابت لا يتغير ، ولو وزن الزبون ما أخذه لعرف انك سرقته . وثانيتهما، ان تتلاعب في الميزان نفسه اي تطمس المقياس وتخرجه عن حقيقته ، وهذا ما يجعل التحقق محالاً . ثم تنسى مع الأيام انك أفسدت الميزان . ومهما اصبحت أميناً بعد ذلك في استخدام هذا الميزان المختل فلن يصدق لك فكر او فعل او قول . هذا هو الكذب الصرف، وهو شيطاني في جوهره .

فالشيطان اذن يستخفي في الفلسفة القائلـة بأنه « لا شيء خير او شرير في ذاته » وما شاكل ذلك من النظريات النسبية التي تلغي «القوانين» و « المقاييس » و « القيم » أو تخل بها وتفسدها .

فكيف نعرف الجريمة حيث لا يوجد القانون ... وكيف نميز الخطأ حيث يختل ميزان الصواب . . وكيف نـدرك الخطيئة او الشر حيث المقاييس والقيم معدومة او مطموسة .

٤ – وكما يستخفي الشيطان في « النسبي » نراه كذلك يستخفي في « المطلق » . يستخفي مثلاً في فكرة « الحق المطلق » التي تجعل الناس ينكلون بمعارضيهم ويبطشون بهم افظع البطش ويحرقون أحرار الفكر على الخازوق ، ويزجون بهم في غياهب السجون . وهو يستخفي مثلاً في فكرة « الخير المطلق » او الفضيلة المطلقة الـتي تجعل الانسان يدمر الانسان باسم العدالة دون رحمة وبلا غفران . حيثما وجدت « طاهراً » يطالب بتدمير « خاطىء » بلا رحمة ولا غفران ، فاعـلم ان الشيطان قد تقمص هذا « الطاهر » . والاسراف في الفضيلة هو الوجه الآخر للاسراف في الرذيلة ، وكما قال باسكال : « من أراد ان يرتقي الى ملاك انحط الى حيوان » .

وفي ذلك قال مونتين : « كلمة بيني وبينك : انا أجد توافقاً تاماً بين الفضيلة التي تعلو على مستوى السماء والرذيلة التي تنحط عن مستوى

الأرض » .

والخلاصة : كن انساناً ...

٥ – يستخفي الشيطان وراء القناع الذي نلبسه لا لنخفي حقيقتنا عن الآخرين فحسب ، ولكن لنخفي حقيقتنا عن انفسنا كذلك . نحن ننسب الى أنفسنا الفضل في كل خير او نجاح نحققه ولو كنا مجرد ادوات في تحقيق هذا الخير او هذا النجاح ، فان اصابنا شر او خيبة بادرنا الى إلقاء التبعة على الغير ،او على القدر ،او على الظروف ،ولو كانت جذور هذا الشر ضاربة فينا او أسباب هذه الخيبة نابعة منا ..

وفي هذا يقول روجمون : « وهكذا فكل منا بوصفنا وطنيين ، يحس بالزهو الشخصي اذا انتصر وطنه ، فان أحاقت به الهزيمة خص القادة وحدهم بالمسئولية عن الهزيمة » .

أتعرف كيف يستخفي الشيطان وراء هـذا القناع ؟ ان كلاً منا يجزع من الاعتراف بأنه مسئول عن حياته . والشيطان يستغل فينا هذا الجزع ، فيجعلنا نقول دائماً : ليس الخطأ خطئي ، انما المخطىء هو الشخص الآخر .

وقد جعل دنيس دي روجمون من بحثه في أساليب الشيطان مقدمة لبحث آخر وهو في كيفية استخفاء الشيطان في حياتنا ومعتقداتنا السياسية والاجتماعية والفلسفية والنفسية، فوجد ان الشيطان لا يكتفي بافساد البشر فرادى ، في حياتهم الخاصة ، ولكنه يسعى لإفساد المجتمع البشري كله من طريق استتاره في معتقـدات الناس ونظمهم وبقية وجوه حياتهم العامة .

ويرى دنيس دي روجمون ان الشيطان يستخفي في كل ايديولوجيا تسلب الناس ارادتهم الحرة او تبشر بأن الانسان مسير بقوة جبر اكبر من قوته،أياً كان نوع هذا الجبر ،وبالتالي فهو غير مسئول عن اعماله . وعند روجمون ان النازية هي أوضح ثمرة لهذا النوع من التفكير والشعور.

فالنازية قد لاقت صدى في نفوس الناس لا في المانيا وحدها ولكن في كثير من بلاد العالم لأنها تعفي الناس من المسئولية الأخلاقية ، ومن هنا تجردهم من الشعور بالخطيئة . وقد ادرك هتلر رغبة الناس الخفية الدفينة في اللاوعي في ان يتحللوا من المسئولية الأخلاقية ، فاستغل لاوعي المجموع أمهر استغلال .

أليس هو القائل عام ١٩٢٤ في كتابه « كفاحي » انه لا ينبغي مخاطبة الجماهير بالحجة وبمنطق العقل ، فمنذ بدأت الدنيا نجد « ان القوى التي أحدثت أكبر تغيرات في العالم لم تكن منبثقة من المعرفة العلمية ولكن من التعصب المسيطر على نفوس الجماهير ومن الهستيريا الحقيقية التي تدفعهم الى الامام » ؟ وأليس هو القائل ايضاً في الكتاب نفسه : « ان جميع حركات التاريخ الكبرى – انفجارات بركانية في العواطف وفي الأحاسيس الروحية أشعلتها ربة البؤس القاسية أو مشعل الكلمة ألقي الى الجماهير . ولا يغير أقدار شعب من الشعوب الا عاصفة من العاطفة المضطرمة » ؟

كان هتلر ينادي بأنه مبعوث العناية الإلهية لإنقاذ الشعب الالماني ، وان الشعب الالماني سائر الى مصيره العظيم بقدر « خفي » محتوم ليقود الانسانية كلها الى « النظام الجديد » او « العهد الجديد » فسحر شعبه وسحر الكثيرين بفكرة « الرسالة » وأذاب ارادة الفرد في ارادة الجماعة وأذاب ارادة الجماعة ذاتها في ارادة التاريخ ، فجعل الجماهير تتدفق بقوة التيار في مجرى واحد عرم ، مسلوبة الارادة ، نحو محيط هائل مجهول. فالمنبع خفي والمصب خفي والتيار يجرف كل من يقف ليسأل : أيان ولماذا . وبهذا الذوبان في الكل الكبير أصبح الفرد مجرداً من المسئولية الأخلاقية في مسعاه ، بل بهذا الذوبان في الكل الأكبر اصبحت الجماعة ذاتها مجردة من المسئولية الأخلاقية في مسعاها .

فالمسئولية قائمة على الاختيار ، والاختيار قائم على العقل ، والعقل

ليس أداة صالحة للكفاح في فلسفة واضع كتاب « كفاحي » .

كذلك أخلى هتلر نفسه وشعبه من كل مسئولية أخلاقية حين دأب على إظهار نفسه وشعبه في مظهر الضحية البريئة التي تحاول ان تحطم أغلال فرساي ورفع الحصار المضروب على المـــانيا . فالخطأ دائماً ليس خطأ المانيا ولكن خطأ الدول الأخرى .

ويرى روجمون ان هتلر لم يخلق هذه الافكار والاحساسات في الشعب الالماني ولكنه اذكاها واستغلها فحسب،فهذه الأفكار والاحساسات كانت دفينة في العقل الالماني وهي ليست قاصرة على العقل الالماني فهي دفينة في عقل كل فرد وكل امة تنتظر من يوقظها لتنطلق ، وأساسها رغبة الإنسان في التخلص من شعوره بالمسئولية عن اخطائه وخطاياه ، فهو ينسب كل خطأ وكل خطيئة الى جبر أقوى منه وأعلى ويسمي هـــذا الجبر أحياناً « اللاوعي » وأحياناً « القدر » واحياناً « التاريخ » ، وهكذا دواليك . فإن كانت هناك مسئولية فالشخص الآخر دائماً هو المسئول .

وعند روجمون ان منشأ هذه الفلسفة هو الاعتقـــاد الأصيل بأن « الإنسان » شرير بالطبع ،وان الفطرة الانسانية فطرة شريرة بالأرومـــة لا بالسقوط . وهذه العقيدة قد تبلورت في الفكر الالماني اكثر ممـــا تبلورت في سواه . فمارتن لوثر حين وقف امام المرآة فانتابه هيـــاج عنيف وقذف بالمحبرة في وجهه انما فعـــل ذلك لأنه تصور انه يرى الشيطان في المرآة . وحيث يقال ان الإنسان شرير بالطبع ترتفع المسئولية عن الشر ، ولا يكون احد من البشر في نهاية الأمر مسئولاً عما نراه حولنا من جرائم وحروب وفساد ضارب في جميـــع وجوه الحياة الانسانية . بل ان الشر نفسه يصبح مستحيل التعريف تختلف مقاييسه بحسب اهواء الأمم والافراد .

وكما يرى دنيس دي روجمون ان الشيطان يستخفي في الفلسفة النازية فهو يرى ايضاً انه يستخفي في الفلسفة الديمقراطية .

وهناك جملة ادلة على ذلك . فكما ان هتلر كان يعزو دائماً كل ما عانته المانيا من بؤس الى عامل خارج عن الالمان ، فهو آناً معاهدة فرساي وآناً البلشفيك وآناً اليهود، ولا يفكر اطلاقاً في ان الشعب الالماني نفسه قد يكون شريكاً في المسؤولية عن هذا البؤس ، نجد ان الديمقراطيات قد اخطأت نفس هذا الخطأ فأعفت نفسها من كل مسئولية عما في العالم من ظلم واضطراب وحملت المانيا النازية كل تبعة ، بل ان الملايين من الناس في العالم الديمقراطي كانت تعتقد ان الشيطان ذاته قد تجسد في شخص هتلر . وحقيقة الحال ان العالم الديمقراطي مسئول ايضاً عن ظهور النازية بتجبره مع المانيا في معاهدة فرساي وبتغذيته النازية في المانيا لتحول دون انتشار الشيوعية ، ومسئول ايضاً عن تحطيم عصبة الأمم لأنه اتخذ منها أداة لتقنين الجور الدولي والاجرام الدولي وكل ما نوجزه فنلقبه بالاستعمار. وعدم احساس الدول الديمقراطية باشتراكها في المسئولية عن الاخطاء والخطايا الدولية مظهر من مظاهر كمون الشيطان في معتقداتها وسلوكها.

ولكن المعتقدات الديمقراطية تنبع من افتراضات ومسلمات على نقيض الافتراضات والمسلمات النازية . فالفكرة الديمقراطية تنبت من الايمان بأن الانسان خير بالطبع او ان الفطرة الانسانية سليمة بالأرومة ، وسقوط الانسان ناشىء من تعرضه لعوامل خارج نفسه ، اي ان الشر او الشيطان ليس قابعاً في النفس الانسانية بل مداخل لها من الخارج، بل ان اعتقادي في فطرة الانسان الخيرة هو الاساس في ايماننا بوجود الله ورفضنا الاعتراف بوجود الشيطان . وهذا الايمان قد يسّر على الدول الديمقراطية ان تهنىء نفسها بأنها دول خيرة مفطورة على الخير، وبأن الشيطانية التي تسود المجتمع الانساني كلها آتية من المانيا النازية .

ويرى روجمون ان هذا التفكير سفيه، ولا يقل سفاهة عن نقيضه وهو الاعتقاد بأن الطبيعة الانسانية شريرة بالفطرة . وعنده ان مصدر هاتين الفلسفتين واحد: وهو رغبة الانسان في «اسقاط» نفسه على العالم الخارجي

كما يقول علماء النفس .

فالقائل بأن الانسان خير بالفطرة انما يريد ان يطمئن نفسه على ان نفسه ملائكية فيزعم انه يعيش في عالم من الملائكة . ولما كان المؤمن بسلامة الفطرة الانسانية لا يجد دليلاً حقيقياً واحداً على انه انسان خير حقاً نراه ينسب هذا الخير لجميع الناس او للانسانية حتى يضفي هذه الصفة على نفسه باعتباره احد افراد الانسانية .

كذلك القائل بأن الانسان شرير بالفطرة يحس احساساً عميقاً بما جبلت عليه نفسه من الشر ، ويأبى ان يتفرد وحده من بين الناس بهذه الجبلة الشريرة فيشرك الانسانية كلها في هذه الفطرة الشريرة .

وحقيقة الحال هي ما تقول به الأديان من ان الخير والشر كامنان معاً في النفس الانسانية، وان الصراع بينهما لا يجري في الخارج ولكن في قلب الانسان نفسه .وروجمون يبني فلسفته كلها على هذه الفكرة الدينية، ويرى ان كل ما عدا ذلك من فلسفات وافكار ناجم من رغبة الانسان في التخلص من مسئولياته الاخلاقية ، اما بتبرير الشر واشاعة الفوضى في مقاييسه استناداً الى ان جميع البشر اشرار بالطبع ،واما بتجسيده خارج النفس كأنه عدو خارجي استنـــاداً الى ان الفطرة الانسانية « اي فطرة المتكلم » فطرة خيرة .

ومن قبيل الافكار الشيطانية التي تزين للناس في العالم الديمقراطي عدم البحث عن الشيطان في قلوبهم والبحث عنه في قلوب غيرهم، تلك الافكار التي تزين لبعض الناس عدم مقاومة الشيطان اطلاقاً . ومن ذلك ، الفكرة القائلة « اننا جميعاً مذنبون » . فقد اصدرت « جماعة اكسفورد» بياناً بهذا العنوان وهذا المضمون عام ١٩٣٩ وكانت غايتها توزيع المسئولية عن اضطراب العالم بالتساوي بين الجميع ،وبذلك جردت الديمقراطية تماماً من حقها الأدبي والاخـــلاقي في مقاومة النازية . وهـــذا الرأي عند روجمون نابع من المبدأ الديمقراطي القائل بأن «جميع الناس متساوون» .

اما هو فيرى ان الناس والمذاهب طبقات في الخير والشر، ومن هــذا يحكم بأن الناس ليسوا متساوين في المسؤولية .

والخلاصة ؟ الخلاصة، ان خلاص الانسانية عند دنيس دي روجمون لن يكون الا بقبول جميع افرادهــا مبدأ المسئولية ، وكلما ازدادت المسئولية في حياة الانسان كان في ذلك هزيمة للشيطان .

لقد دمرت الديمقراطية هتلر والنازية ، فهل دمرت الشيطان ؟ كلا . لأنَّ الشيطان كامن فيها كمونه في هتلر والنازية . والديمقراطية بعد ان دمرت هذا العدو الخارجي المحب للحرب تبحث عن عدو جديد تنازله وتدمره بعد ان تحمله المسئولية عن كل ما في العالم من شرور . فاذا لم تجد هذا العدو الخارجي اسقط في يدها لأنها لم تتأهب قط للحياة بغير اعداء .

« ان النوع الوحيد من انواع البطولة الذي امكن للغرب ان يتصوره، منذ ان كف الغرب عن احراق المسيحين وغدا المسيحيون يتسامحون مع الزنادقة ، هو الموت بالرصاص في سبيل الوطن او الحزب . فاذا امتنعت الحروب فمن ذا الذي يصنع الابطال ؟ ومن ذا الذي سيوقــظ روح التضحية ؟ ولمن تكون وفي سبيل ماذا تكون التضحية ؟ ان الانسانية لم تكن في يوم من الايام أقل استعــداداً للسلام مما هي اليوم . فهي لم تكن في يوم من الايام اقل احتراماً للفضائل التي تستطيع الروح وحدها ان تبلغ بها مبلغ الحماسة والتشنج . وكيف يعيش الانسان بغير حماسة او تشنج » ؟

فاذا ساد السلام ولم تجد الانسانية ذلك الشيطان الخارجي الذي تحطمه أقام ساسة العالم معبوداً جديداً اسمه « التقدم » او « الرخاء » . او قل خلقوا عدواً خارجياً جديــداً هو « التخلف» او « الفقر » ، واتفقوا على ان الشيطان قد تقمصه .

ولكن الجماهير لن تتحمس او تتشنج لقراءة احصاءات الاقتصاديين،

وللانسان انسانية لا تقنع بحضارة الفريجيدير وبالاخاء المادي ، لأن في الانسان روحاً فوق ما فيه من مادة .

لقد غدا الانسان صفراً بالحروب وغدا صفراً بالانتاج الضخم وهو اداة الرخاء . لا بد اذن من العمل على تقوية الشخصية الانسانية التي قضت عليها الحرب ويوشك ان يقضي عليها الرخاء . ولا بد اذن من تقوية الروابط بين البشر ، ولا بـــد اذن من تنمية احساس الانسان بالمسئولية عن نفسه وعن اخوانه في البشرية : « فبغير احساس كل منا بالمسئولية نحو الغير لا سبيل الى اقرار الحريات العامة : والدكتاتورية تصبح شيئاً لا مفر منه في كل مجتمع شعار ابنائــــه (كل لنفسه والله للجميـع) وهو شعار من لا يؤمنون بالله » .

وأسلم طريقين لتقوية الشخصية الانسانية وتنمية المسئولية الانسانية هما تطبيق اللامركزية في جميع وجوه المجتمع الانساني من ناحيـــة ، وفهم الانسان على حقيقته وهو انه كائن من روح وجسد ، ومن فكر ومادة ، ومن لاوعي ووعي ، ولا مجال للاختيار او المفاضلة بين قطبي الوجود ، فجوهر الانسان منهما معاً .

هـارولد لاسكي

١

« الدولة نظرياً وعملياً » كتاب من أهم كتب هارولد لاسكي ، استاذ العلوم السياسية السابق بجامعة لندن ، وهو في الوقت نفسه من أهم الكتب التي ظهرت في علم السياسة في القرن العشرين . ورغم ان هذا الكتاب ظهر لأول مرة عام ١٩٣٥ ، فهو لا يزال الى اليوم مرجعاً هاماً ، لكل من يطلب العلم بالنظم ومذاهب الحكم والسياسة والقانون .

وحجر الزاوية في هذا الكتاب ، هو نظرية لاسكي في الدولة ومقوماتها التي من أخص خصائصها سلطة الاجبار ، اي قوة اجبار رعاياها على طاعتها ، بل قل ان هدف هذا الكتاب ، هو اثبات ان المبرر الأوحد لسلطة الاجبار هذه التي تتمتع بها الدولة ، او تمارسها على كل حال ، سواء تمتعت بها أم لم تتمتع ، « والسند الأوحد الذي يمكن ان يؤهلها لطاعة من تمارس فيهم سلطتها ، هو مدى اجتهادها في الوفاء بأقصى حاجات رعاياها » . وليست العبرة في ذلك بما تقول الدولة انها ستفعله ، ولكن العبرة فيه بما تفعله الدولة فعلاً . وكل

ما نتعلمه من نظريات فلسفية وقانونية عن الدولة ومقوماتها ، هو عند لاسكي مجرد مقياس نقيس به الاشياء ، وهو لا يغني عن التطبيق العملي فتيلاً .

والعظة التي نستخلصها من دراسة التاريخ ، هي ان نظام الدولة في تغير مستمر . وهذا يدلنا على انه ليست للدولة نظرية واحدة ثابتة ترسم مقوماتها المطلقة الثابتة ، ان عرفناها ودرسناها وطبقناها ، أمكننا ان نقيم نهائياً الدولة المثلى التي لا سبيل الى تغييرها ولا ضرورة لتغييرها ، وبهذا نكتب آخر سطر في تاريخ البشرية الذي ما هو الا سلسلة لا تنقطع من النظم المتغيرة والمذاهب المتجددة . فمثل هذه الدولة المثلى لا وجود لها الا في أحلام الفلاسفة وأوراق المشرعين .

وقد كان ماكيافيلي من أسبق من دونوا هذه الملاحظة ، وجعلوا منها قانوناً او ما يشبه القانون . وهي ان التاريخ يسير في حلقات او دورات ، يتغير فيها وجه الدولة لا محالة ويخرج من وجه جديد ، وتتصدع فيه وحدة الدولة لتحل محلها وحدة جديدة .

ويفسر لاسكي هذا التحول الدائم في شكل الدولة بظاهرة انسانية يبلورها في قانون او ما يشبه القانون ، وهذه الظاهرة هي « اتجاه النازع الانساني الدائم نحو اقرار مزيد من المساواة في المجتمع » ، وهو اتجاه لاحظه علماء السياسة منذ أقدم العصور ، لاحظه ارسطو في الكتاب الثالث من مؤلفه « السياسة » (١/٥/٨) ، واتفق عليه بعض المفكرين من مختلف المدارس مثل روسو وتوكفيل .

فالرأي عند لاسكي اذن ان « كل تمايز داخل الدولة يحتاج الى تبرير في رأي الناس . فحرمان الناس من بعض الامتيازات يؤدي دائماً الى المطالبة ، إما بإلغاء هذه الامتيازات ، او بتعميمها عليهم . والناس يحتملون عدم المساواة ما داموا مقتنعين بأن المجتمع يعطيهم خير ما يمكن الحصول عليه من نفاذ عدم المساواة . ولكن ما إن يبدأوا يعتقدون أن

هناك فرقاً واضحاً بين ما لديهم وما هم اهل لتوقعه ، حتى ينصرف انتباههم على الفور ، الى وجود وجه من وجوه عدم المساواة ، تقوم الدولة بحمايته بفضل ما لديها من سلطات السيادة . وعلى وجه العموم كان هذا تاريخ التسامح الديني ، وكان تاريخ حق الانتخاب ، وكان تاريخ تدخل الدولة في العمليات الاقتصادية . بل ان من الظواهر ذات المغزى الخاص ، انه كلما اتسعت قاعدة التصويت ، ازداد تدخل الدولة .

ولا نغالي اذا قلنا إن منح الطبقة العاملة حق التصويت ، قد حول الدولة الى تنظيم قادر على ارضاء مطالب مواطنيه ، بمقدار ما تستطيع الدولة ان تحد من الفوارق الكبيرة التي يخلقها مجتمع اقتصادي خال من المساواة . فما من عمل من اعمال الانعاش الاجتماعي الذي تقوم به الدولة اليوم ، الا وكان سبيلاً الى توفير بعض وجوه اليسر على الاقل للفقراء ، مما يوفره الاغنياء لأنفسهم . »

هذا اذن حجر الزاوية في نظرية لاسكي عن الدولة ومقوماتها ووحدتها اي تماسكها .

الدولة عنده تنظيم او نظام اجتماعي يملك قانوناً اعلى سلطة للاجبار على مواطنيه ، وتمتد ولايته تقليدياً داخل حدود اقليمية واضحة ثابتة .

فالدولة لا تكون دولة ، الا اذا كانت تملك هذه القوة القاهرة العليا التي نسميها الاجبار او الالزام ، فبغير هذه السلطة تنتفي طاعتها اللازمة لصيانة وحدتها وحفظ تماسكها ، وهي لا تباشر هذه السلطة على كل مواطن من مواطنيها فحسب ، ولكن على كل جماعة داخل حدودها ، مهما كانت وظيفتها او هدفها او حجمها او طريقة تكوينها ، سواء أكانت هيئة سياسية او عسكرية او ادارية او اقتصادية او ثقافية او دينية الخ . والدولة بما لها من قوة قاهرة عليا ، هي التي تلزم كل من فيها من افراد وهيئات ، بالارتباط معاً في كل واحد ، وتعصم هذا

المجتمع من التصدع والتشقق .

وهذه القوة القاهرة العليا هي ما يسمى بسلطة « السيادة » .

ولكن هذه الدولة التي تبسط سيادتها على جميع مواطنيها ، فرادى ومجتمعين ، وعلى اقليمها ، جزءاً وكلاً ، لا تستطيع ان تبسط هذه السيادة الا من طريق اشخاص ، فكل تنظيم أياً كان نوعه ، وأياً كانت وظيفته ، لا يستطيع ان يقوم بوظيفته الا من خلال اشخاص .

لهذا فالدولة بحاجة الى جماعة من الناس او « كادر » كما يقول البعض ، يتولون باسمها مباشرة هذه السلطة القاهرة العليا . وهذه الجماعة او هذا الكادر هو ما نسميه « بالحكومة » .

ومن الناس من يخلط بين الدولة والحكومة ، وهذا خطأ فاحش ، والتفرقة بينهما قد غدت من أوليات علم السياسة . فالحكومة في حد ذاتها ، ليست صاحبة القوة القاهرة العليا ، وليست صاحبة السيادة ، « فما الحكومة الا أداة الدولة كما يقول لاسكي ، والحكومة قائمة لتنفيذ أغراض الدولة ، وهي ليست في حد ذاتها سلطة الاجبار العليا ، ولكنها مجرد جهاز للادارة يعمل على تحقيق اهداف هذه السلطة . فهي كما يقول علماء السياسة ليست صاحبة السيادة بالمعنى الذي يجعل الدولة صاحبة السيادة ، وانما يحدد اختصاصها بما ترتئي الدولة ان تضيفه عليها من سلطة ، فان تجاوزت هذه السلطة ، في الحدود المنصوص عليها ، فهي تسأل وتحاسب ، وقد غدا مبدأ مسئولية الحكومة عن اتيان اعمال تتجاوز السلطات المرسومة لها ، محور كل دولة حل فيها حكم القانون محل السلطة التقديرية التعسفية ، كأساس للسلوك السياسي » .

لهذا نجد ان الحكومة قد تتغير والدولة ثابتة . ولقد يتضح عجز الاشخاص القائمين بالحكم ، أو خروجهم على ما حددته لهم الدولة من اختصاص ، ورسمته لهم من غايات ، فيستبدل غيرهم بهم دون ان يؤثر ذلك في نظام الدولة .

وقد كان يحدث في الماضي ، ولا يزال يحدث ، ان تخلط الحكومة ذاتها بين نفسها وبين الدولة ، فتحسب انها والدولة سواء . وقد عرف التاريخ ملوكاً كلويس الرابع عشر يقولون « انا الدولة » ، وبذلك يجعل من ارادته الخاصة ومن ارادة الدولة شيئاً واحداً .

لهذا لجأت الانسانية الى وضع الدساتير المكتوبة ، واعلان حقوق الانسان ، والنص على مبدأ فصل السلطات ، وما الى ذلك من وثائق وقوانين لرسم الحدود بين سلطات الدولة وسلطات الحكومة ، ولمنع الحكومة ، وهي مكونة من اشخاص غير معصومين ، من مباشرة سلطات السيادة التي هي وقف على الدولة وحدها .

ولا يكفي في الدولة ان تكون كما أسلفنا ، صاحبة السيادة المتمتعة بالسلطة العليا ، او القوة القادرة الملزمة لكل ما تحتها ، ولكل ما يدخل في مجالها ، وانما ينبغي ان تكون القوة القاهرة ، قاهرة لا بالفعل وحده ولكن بالقانون كذلك . وليس المقصود بهذا فحسب ، ان تصرف الدولة شئون مواطنيها بطريق القانون ، وانما المقصود ان تستند هذه السلطة العليا الى سند قانوني ، يقرر شرعيتها ؛ فشرعية الدولة لا تقل أهمية عن قوتها القاهرة ، بل ان السيادة لا تكون سيادة الا اذا قامت على مبدأ السلطة الشرعية في اي وطن من الأوطان . فلو لم يكن الأمر كذلك ، ولو كانت القوة القاهرة وحدها تكفي لإضفاء السيادة على الدولة ، لأمكن لأي عصابة قوية ، ان تستولي على مقاليد الحكم في اي بلد من البلاد ، وان تبسط سيادتها عليها بقوة تسلطها فيها ، ومثل هذه السلطة المستندة الى القوة وحدها لا تجب طاعتها ، بل تجب الثورة عليها ، فما نسميه الدولة اذن ، ليس مجرد السلطة العليا ، ولكن هو السلطة الشرعية العليا ، وسلطة السيادة التي ننسبها للدولة تتضمن القوة القانونية ، او القانون القوي .

وهذا المفهوم النهائي للدولة ، هو أساس كل تفكير في النظم

والمذاهب ، وهو جوهر الفكر السياسي ، وفلسفة السياسة في كل عصر من العصور .

اما القوة القاهرة ، فأمرها معروف ، نترجمها الى لغة الواقع فنجد انها في نهاية الامر ، اشخاص يتخـــذون القرارات ويصدرون الأوامر ويسنون القوانين ، وينفذون هذه القرارات والاوامر والقوانين بما لديهم وتحت امرتهم ، من جند وشرطة وقضاة وموظفين . فقوة الاجبار التي تملكها الدولة اذن ، شيء يسير لا يختلف في فهمه اثنان .

وانما الذي اختلف عليـــه الفلاسفة ، وذهبوا فيه مذاهب شتى ، هو الاجابة على هذا السؤال : من اين تستمد سلطة الدولة شرعيتها ؟

ولعل بعض من قرأوا في « جمهورية » افلاطون ، يذكرون قول ثراسياخوس على سبيل الجـــدل ، ان العدالة ليست الا حكم الأقوى ، وحين نقول العدالة انما نقصد القانون الذي به تتحقق العدالة . فالقانون هو حكم الأقوى ، والحق هو القوة . وكلنا يعلم ان ثراسياخوس لم يكن وحده في اليونان القديمة ، وليس وحده في تاريخ الفكر ، فمن الناس فريق كان ولا يزال عاجزاً عن التمييز بين الحق والقوة ، وبين القانون والسلطة .

ولكن الضمير الانساني بوجه عام ، يقشعر من هـــذه الفكرة التي تؤمن بها فئة من البشر ، واكثر الناس يأبون ان يقبلوا ان السلطة المتحكمة فيهم ، تستمد شرعيتها من القوة وحدها ، وان الرابط الوحيد بينهم وبين الدولة المسيطرة عليهم ، هو الخوف من بطشها ، والرغبة في اتقاء شرها . ولا أدل على بطلان هذه الفكرة ، من ان الناس في حياتهم الخاصة والعامة ، يطيعون الدولة في اكثر الاحيـــان ، لا عن مخافة ، ولكن اعتقاداً منهم بأن في طاعتها خيرهم . فإن كان هناك سائق واحد من كل عشرة لا يحترم اشارة المرور الا خوفاً من الغرامة ، فهناك تسعة يحترمونها لأنهم يرون نفعها لهم .

واذا كان الضمير الانساني بوجه عام ، يرفض ان يسلم بأن السلطة تستمد شرعيتها من مجرد القوة ، فلا غرابة اذن ، ان نجد ، ان اكثر الفلاسفة يعرضون عن هذا الرأي ، بل ويستنكرونه .

واكثر الفلاسفة قد اتفقوا ضمناً او صراحة ، على ان شرعية السلطة مستمدة من شيء آخر غير القوة ، شيء يجعل طاعة الناس للدولة ليس محض خضوع ، شيء ينبع من احترام الناس للدولة ، وربما من حبهم لها ، وعلى كل حال ، من اعتقادهم ان في طاعة الدولة نفعاً لهم .

وهنا يختلف الفلاسفة ، فيذهب كل مذهباً . ولقد يتفقون ضمناً او صراحة ، على ان قوة القهر في الدولة ، لا سبيل الى فصلها عن الغايات التي تستخدم فيها هذه القوة القاهرة ، ولكنهم يختلفون في تحديد هذه الغايات .

انظر مثلاً الى أرسطو ، هو يقول في كتابه عن « السياسة » ان الغاية من الدولة هي تحقيق « الحياة الخيرة » وهي كما ترى ، عبارة شاملة تحتمل الف تفسير ، ولا سبيل الى فهمها الا بعد تحديد معنى « الخير » في الحياة ، ومن زاوية متى يكون الشيء خيراً ، وكم في المائة من هذا الخير مادي ، وكم في المائة منه روحي ، ولمن يكون هذا الخير ، فان كان للجميع فلمن من الناس قبل سواه ، وهكذا دواليك مما لا سبيل الى الاجابة عليه الا بدراسة أرسطو لا في كتاب « السياسة وحده » ولكن في عامة كتبه .

وانظر مثلاً الى الفيلسوف الانجليزي هوبز ، وهو من أهم الفلاسفة الذين سحرتهم « السلطة » او تلك القوة القاهرة التي تملكها الدولة ، تجده يمجد هذه القوة القاهرة ، لأنها مقترنة في فكره بغاية اولية يعتقد انها اولى الغايات ، وهذه الغاية هي حفظ الأمن في المجتمع . فقد كان هوبز يؤمن بأن صيانة الأمن او اقرار النظام ، هو اول ركن من

أركان المدنية . فهوبز اذن ، شأنه في ذلك شأن ارسطو ، لا يفصل قوة القهر التي تملكها الدولة ، عن غاية بعينها تسخر في سبيلهـا هذه القوة ، وان كان قد خالف ارسطو في تحديد هذه الغاية .

والفيلسوف الانجليزي لوك ، انظر اليه تجده يتحـدث عن الدولة قائلاً : انها الجهاز الذي يستخدمه المجتمع ، ليسن له القوانين وليضع له القواعد اللازمة ، لضمان حق الحياة والحرية والتملك ، فبغير هـذه الاشياء الثلاثة ، لا يستقيم للحياة معنى . وما دام المجتمع قائماً ، فهو بحاجة الى جهـاز الدولة الذي يحقق له هذه الغاية . فلوك ايضاً لا يفصل قيام السلطة المجبرة في المجتمع ، عن الغاية التي تستخدم فيها هذه السلطة .

من هـذا كله ، ومن غيره ، يستخلص لاسكي ان كل بحث في السلطة ، انما هو بحث في الغاية او الغايات التي تنادي الدولة بأنها ستحققها لأبناء المجتمع ، ثم هو بحث في مدى نجاح الدولة في تحقيق هذه الغاية او الغايات التي نادت بها . ومنه ايضاً يستخلص لاسكي ان شرعية هذه السلطة العليا ، وأساس كل سيادة للدولة على مواطنيها ، قائمة على الغاية التي من اجلها قامت الدولة ، واتفاق هذه الغاية مع ما ينشده المواطنون من اهداف في الحياة .

وممارسة السلطة او السيادة عند لاسكي اذن ، ليست شيئاً مطلقاً من كل قيد او شرط ، وانمـا هي مرتبطة بتحقيق ما يراه الناس ، انه الغايات الاساسية في الحياة .

فاذا سألت هذا السؤال الطبيعي : وماذا تظن غاية الدولة التي هي مصدر شرعيتها في كل عصر من العصور ، وفي كل بلد من البلاد ؟ اجابك لاسكي بهذه العبارة الشاملة الجامعة : هي تحقيق اكبر خير للمجموع ، او على الاصح ما يعتقد المجموع ان فيه اكبر خير له ، فهذا وحده هو المبرر لقيام سلطة عليا او قوة قاهرة في اي مجتمع من المجتمعات .

فان عــدت الى السؤال من جديد : وما اكبر خير للمجموع ؟ اجابك لاسكي بأنه ليست هنالك اجابة واحدة على هذا السؤال . فليس هناك مجتمع واحد ثابت في الزمان والمكان ، وانما هناك مجتمعات انسانية متعددة ، يتطور كل منها وتتسع غاياته وتعمق جيلاً بعد جيل ، فما كان يحلم به الانجليز مثلاً انه اكبر خير لهم منذ مائة عام ، اقل بكثير مما يحلمون به اليوم . من اجل هذا ، يتغير وجه الدولة بطريقــة او بأخرى ، كلما تغير اعتقاد الناس فيما يحقق خير المجموع .

٢

حينما عرف هارولد لاسكي الحرية ، اراد ان يحدد معالمها بأبسط الحدود ، فجاء تعريفه لها تعريفاً واضحاً لا يترك مجالاً لشبهة او لبس ، ولكنه جاء في الوقت نفسه ، يسيراً ساذجاً ، قد لا يرضى به الفلاسفة ولا المتفلسفون . وما كل هذه البساطة والسذاجة التي نجدها في كتابات لاسكي ، نتيجة لقلة في العلم او ضحولة في الفكر ، فقد كان لاسكي من أعرف العارفين بمعاني الحرية المعقدة ، وبتاريخها المعقد في كل فكر سياسي واجتماعي وفلسفي ، منذ اليونان حتى عصرنا هذا ، وكان الى جانب علم الاستاذ العظيم يملك تفكير المفكر العظيم ، وكان اجمل ما في علمه وفي تفكيره ، وضوح المعاني ووضوح الكـــلام ويسر في الفهم والافهام . فلا غرابة اذن ان تقرأ كلام لاسكي ، فتحسب انك لا تقرأ جديداً ولا عميقاً ، رغم جدة هذا الاستاذ المفكر وعمقه ، فهو الذي

عبر عن حيرة عصرنا هذا بين النظم والمذاهب ، ورأى ان عقـدة العقد في المجتمع الحديث ، هي كيف يجمع المجتمع بين الفكرة الاشتراكية اللازمة لنموه المادي ، والفكرة الديمقراطية اللازمة لنموه الروحي .

وهكذا يعرف لاسكي الحرية بقوله : « أقصد بالحرية انتفاء القيود المعرقلة لوجود الظروف الاجتماعية التي تكون في الحضارة الحديثة الضمانات اللازمة لسعادة الفرد . »

وما دام لاسكي قد جعل من سعادة الفرد غاية الحرية ، فهو يقبل بعض القيود ويرضى بالاجبار احياناً في سبيل تحقيق هـذه السعادة ، ويضرب على ذلك مثلاً هو اجبار الناس على تعليم ابنائهم .

وكل قانون عند لاسكي ينطوي على قسر واجبار وحدّ من حرية الانسان في الاختيار ، فالقانون اذن ينقض الحرية . وهذه نقطة تختلف فيها لاسكي عمن سبقوه الى تعريف الحرية من الفلاسفة المثاليين . فهو ينكر صحة ما يقوله روسو ، من ان من الممكن اكراه الناس على الحرية ، وهو ينكر ما يقوله هيجل والمثاليون عامة من ان الناس يجدون حريتهم في طاعة القانون .

فالفكرة المثالية عن الحرية تقول : ان الفرد ما هو الا جزء صغير من المجتمع الذي ينتمي اليه ، وان شخصية الفرد لا تستطيع التعبير عن نفسها تعبيراً حقيقياً كاملاً ، الا بوصفها جزءاً من هذا المجتمع . وبالتالي كلما ذاب الفرد في المجتمع المحيط به ، وجعل من نفسه صورة صغرى لهذا الكل الأكبر ، او نسخة مصغرة منه ، احس بحريته كاملة غير منقوصة . فهو لا يريد الا ما تريده الجماعة ، وهو لا يكره الا ما تكره الجماعة ، وهو لا يفكر الا بعقل الجماعة ، ولا يضطرب الا بخلجاتها .

فاذا ما وصل الفرد الى هذه الحالة من الذوبان في الجماعة وتقمصته

روحها حتى غدا هو وهي شيئاً واحداً ، وجد في القانون التعبير الاسمي عن شخصيته ، ووجد في طاعة القانون أكمل درجات حريته ، لأن القانون هو المعبر عن ارادة الجماعة ، المحقق لحاجاتها ، المنمي لشخصيتها وملكاتها . فالحرية اذن في الفلسفة المثالية ليست في رفع القيود المفروضة على الفرد ، بل في قبول الفرد القيود المفروضة عليه .

وهذا هو المعنى الحقيقي لقول هيجل في تعريف الحرية ، ان الحرية ادراك الضرورة او الاعتراف بها . والضرورة العليا ممثلة في شخصية الدولة كلها ، لا في شخصيات المواطنين ، والضرورة العليا هي ما يراه المجتمع كله انه ضرورة ، وليس ما يراه فرد من افراده او طائفة من الناس انه ضرورة . والقانون هو الذي ينظم شئون الدولة ويعبر عن شخصية المجتمع ، ويحقق ارادة الجماعة كلها ، فهو اذن التعبير الأسمى عن الضرورة العليا ، والارادة العليا التي يشترك فيها الجميع وينبغي ان تعلو على كل ضرورة فردية .

وكل هذا عند لاسكي كلام فيه بعض الحق ، ولكن فيه باطلاً كثيراً . وفي هذا الكلام بعض الحق لأن خير الجماعة وخير الافراد كثيراً ما يلتقيان على مبدأ الاجبار والقسر والحد من حرية الافراد ، التي تباشرها الدولة او المجتمع ، بسن القوانين الملزمة لجميع بنيها .

خذ مثلاً قانون التعليم الاجباري . عند لاسكي ان الحرية تصبح كلمة جوفاء بغير معنى اذا لم يهيأ عقل الانسان لاستعمالها والانتفاع منها . والجاهل قد يكون حراً حقاً ، ولكن حريته هذه هراء في هراء لانه لم يتدرب على الانتفاع منها او على ممارستها . والتعليم يعين الانسان على معرفة امكانيات الاستفادة من حريته ، وعلى ادراك مداها ، بل وعلى الاستزادة من هذه الاستفادة وعلى توسيع هذا المدى . والتعليم يعود بكل هذا الخير ، لا على الجماعة وحدها ، ولكن على الافراد كذلك . من هنا نجد ان قانون التعليم الاجباري ، دعامة من دعامات الحرية ،

لا حرية المجتمع وحـــده ، ولكن حرية الافراد كذلك . والدولة اذ تجبر الناس على تعليم ابنائهم ، انما تدعم حريتها وحرية مواطنيها على حد سواء .

ولكن لاسكي ، رغم كل هذا ، يرى ان ارغام الناس على تعليم ابنائهم ، فيه انتقاص فعلي لحريتهم ، وان ترك الناس في جهالتهم ، ليس حداً من حريتهم الفعلية ، بل الحد من حريتهم الفعلية هو ان تفرض عليهم العلم فرضاً . وعند لاسكي ان قانون التعليم الاجباري قيد ينتقص حقاً من حرية المواطنين ، ولكنه يزيد من امكانيات انتفاعهم بالحرية ، ويؤهلهم لتعميق معنى هذه الحرية . ونحن نتمسك بهذا القانون ونعده دعامة من دعامات الحرية ، لا لأن القيد هو الحرية ، ولا لأن الحرية هي فهم ضرورة القيد والاعتراف به ، بل لأننا نعلم ان فيـــه نزولاً عن حرية صغرى من اجل بلوغ حرية كبرى . واذا اردنا ان نسمي الاشياء بأسمائهـــا ، وان نمسك عن السفسطة ، لقلنا ان قانون التعليم الاجباري يصادر حرية الافراد حقاً ، ولكنه يصادرها من اجل خير الافراد والجماعة معاً ، وانه يصادر القليل ليعطي الكثير ، ويكبل الناس بالقيد في مرحلة من مراحل الحياة ، ليجعلهم اكثر انتفاعاً من حرياتهم في بقية مراحل الحياة .

وانما كان أحرى بفلاسفة الضرورة ، ان يقولوا ان كل قانون قيد ونقص لحرية الانسان ، ولكن فرض القيد ونقض الحرية ، قد يكون لازماً ونافعاً في بعض الأحايـــين . وما تقوله في القوانين التي تفرض التعليم ، يمكن ان تقولـــه في بعض القوانين الاخرى ، التي تفرض الضرائب ، او تحفظ الأمن ، او تضمن نظافة الشوارع ، او تكفل الحقوق ، او تصون صحة المواطنين .

وأسس الخطأ في مفهوم الحرية في الفلسفة المثالية ، هو عند لاسكي تجريد فكرة الدولة وفكرة المجتمـــع وفكرة الانسانية ، وجميع هذه

المدلولات وتفريغها من محتوياتها المادية . فالمجتمع عند المثاليين مثلاً ، هو فكرة مجردة شاملة منفصلة عمـا يحتويه المجتمع من افراد وأسر وطبقات ووظائف وعلاقات . والتجريد في حد ذاته شيء نافع ، بشرط ألا تنسى محتواه الأصلي ، فنتحدث عنه كما نتحدث عن فكرة غيبيـة إلهية مطلقة ، نابعة منذ الأزل ، باقية على حالها الى الابد ، غير خاضعة للتطور ، ولا يمكن مناقشتها على ضوء اختبار الناس .

فقولنا مثلاً : ان الحرية هي قبول ما يسنـه المجتمع او ما تسنه الدولة من قوانين ، قول قائم على افتراض جملة امور اهمها : (١) ان المجتمع كامل او ان الدولة كاملة ، وما كان كاملاً لا يسن الا القوانين الكاملة . (٢) أن المجتمع او الدولة شيء بسيط ليس فيـه الا ارادة واحدة وضرورات واحدة ، يشعر بها جميع ابناء المجتمع ، بدرجة واحدة .

اما الدولة الكاملة والمجتمع الكامل ، فلا وجود لها الا في أذهان المفكرين : بل والمفكرين الحالمين . وانما الموجود على وجه الارض ، مجتمعات ودول تتفاوت في مراتب الرقي والتخلف ، ولقد ترتفع وتنحط في مختلف مراحل تاريخها ، ولكنها لن تبلغ الكمال أبداً ، لأن الكمال شيء لا وجود له ، وهدف او حالة او وضع لا ثبات فيه ، وانمـا الموجود سعي الى الكمال على احسن تقدير ، او حركة وصيرورة ونمو .

واما المجتمع البسيط الذي لا ينطوي الا على ارادة واحدة ، ولا يختلف ابناؤه على معنى الضرورات ، فهو ايضـاً شيء لا وجود له بالمعنى المطلق الصادق على كل مكان وزمان وظروف وافراد وطبقات وهيئات الخ .

وفي ظروف معينة ، قد تتحد ارادة جميع ابناء المجتمع وتتفق على شيء لا يجادل احد فيه ، او ينبغي ان تتحد وتتفق ، كما يحدث مثلاً حين تغزى أمة او تستهدف لخطر خارجي ، اذ نجد جميع ابناء

هذه الأمة قد اجتمعت كلمتهم على طرد المعتدي او ينبغي ان تجتمع .

ولكن هذا الظرف هو الشاذ لا القاعدة ؛ فالقاعدة هي ان ابناء المجتمع ، افراداً كانوا او طبقات او طوائف او هيئات ، يختلفون في فهم مقومات سعادتهم ونموهم ورقيهم ، بل ويختلفون في تقدير اهمية وظائفهم في الحياة ، وما ينبغي ان يتحقق لهم من اسباب الأمن والرخاء . وهذا التباين في فهم السعادة ومقوماتها ، الذي يبلغ احياناً مبلغ التعارض ، يجعل من بعض القوانين التي يسنها المجتمع او تسنها الدولة اشياء خالية من صفة الكمال التي ينسبها المثاليون للدولة وقوانينها ، وللمجتمع وشرائعه .

وأقرب الى الصدق عند لاسكي ان يقال : إن ما نسميه الحرية ، انما هو مجموعة من الحريات التي تتعدد وتزداد ، او تقل وتنكمش ، بحسب الظروف التاريخية التي تمر بها كل دولة ، او يمر بها كل مجتمع ، وإن تاريخ الحرية انما هو جهاد الانسانية ، او قل الناس لإزالة القيود التي تحول دون تمتعهم بالسعادة ، او على الأصح دون تمتعهم بما يعتقدون ان فيه سعادتهم . فاذا ما قبل الناس راضين القوانين المقيدة لحريتهم ، فهم يقبلونها لأنهم يعتقدون ان في قبول هذه القيود ضماناً لسعادتهم .

وقد أدرك الناس باختيارهم ان من اهم مقومات الحرية ، اشتراك كل فرد من افراد المجتمع على قدم المساواة ، بطريق مباشر او غير مباشر ، في سن ما سوف يلتزم به من قوانين . لهذا جاهد الناس حتى استطاعوا ان يستخلصوا من حكامهم حق التصويت العام ، الذي يعطي كل فرد من افراد المجتمع ، فرصة اختيار حكامه كلما انقضت فترة معينة . وبممارسة هذا الحق ، يشترك كل فرد في سن القوانين التي تحد من حريته .

وبعد ان استخلص الناس من حكامهم حق التصويت العام الذي انبنى عليه الحكم الديمقراطي ، ادركوا ان الحكم الديمقراطي وحده غير كاف

لتحقيق ما ينشدونه من سعادة .

بل ان من الناس من ذهبوا الى ابعد من هذا . فبعد ان كانوا يطالبون الدولة بالكف عن سن القوانين التي تحد من حرية الافراد والهيئات والطوائف ، او بالاكتفاء بالحد الأدنى من التدخل والتقنين والتنظيم ، بدأوا يحسون بأن ازالة القيود واطلاق الحريات ، تجعل من الحرية طريق الشقاء لا طريق السعادة ، بالنسبة لعدد عظيم من ابناء المجتمع . فنادوا بتقييد الحرية في بعض وجوه الانتاج ، وطالبوا بتدخل الدولة للتوجيه والتخطيط ، واشاعة الضمان الاقتصادي والاجتماعي ، ومن هنا كان الاتجاه نحو الفلسفة الاشتراكية في الانتاج او في التوزيع او فيهما معاً .

ولكن لاسكي يرى ان الاشتراكية التي لا تقترن بالديمقراطية تهدر الحرية ، وهو ينبه الى ما تستهدف له الحرية من خطر في العصر الحديث ، بسبب حرص الناس على العدالة الاجتماعية والأمن الاقتصادي اللذين ييسرهما التخطيط والتنظيم والتوجيه . وعنده ان الرجل العادي لا يستطيع ان يصيب السعادة لمجرد انه يحيا في دولة ديمقراطية ، ولكن عنده ايضاً ، ان الأمن الاقتصادي لا يؤدي وحده الى اسعاد الناس او كفالة حريتهم . فلا بد اذن من الجمع بين الاشتراكية والديمقراطية .

وأهمية التمسك بالديمقراطية في المجتمع ، مهما كان قائماً على التخطيط والتوجيه ، تكمن عند لاسكي في ان الديمقراطية تعني في النهاية الرجوع الى كل فرد من افراد المجتمع بصفة دورية منتظمة ، ليختار الحكام الذين يريد ان يسنوا له قوانينه من اجل تحقيق سعادته . وعند لاسكي ان المبرر القوي بل المحتم لهذا الرجوع الى الافراد ، هو ان كل فرد في المجتمع أعرف من غيره بما يحقق سعادته او لا يحققها . ولاسكي لا ينكر ان الناس في كثير من الاحوال ، لا يعرفون ما خيرهم وما ضرهم ، وان ضمير الانسان هذا الذي يجب ان نحتكم اليه بانتظام ،

قد يكون ضميراً تقوده الحماقة وتملؤه الجهالة ، ولكن لاسكي رغم ذلك يرى ان الانسان لا دليل له في الشئون العامة ، غير عقله وضميره ، وما يعتقد – حقاً او وهماً – ان فيه خيره ومصلحته . فإن اخطأ في الاختيار فهو المضار من هذا الخطأ ، وحسبه ان احساسه بالحرية نابع من الاستجابة لوحي ضميره ومن الاسترشاد بهدي عقله .

ولو اننا استندنا الى قصور عقل الناس ، وغي ضمائرهم ، لنطلق يد العقلاء والحكماء فيهم ، يسنون لهم القوانين ، ويضعون لهم الشرائع ، دون الرجوع اليهم ، ولكن تحقيقاً لما يرون هم فيه خير الناس وسعادتهم ، لأعطينا لكل صاحب سلطان سلاحاً يؤذي به الناس اكثر مما ينفعهم ، وزودنا الطغيان بفلسفة يستند اليها في استعمار الشعوب ، واسترقاق المواطنين . فكلنا نعلم ان اى شعب يخضع لوصاية شعب آخر بصورة من الصور ، هو وحده الذى يقرر ، وينبغي ان يقرر في لحظة تاريخية معينة ، ان طريق الاستقلال والحرية هو طريقه الى السعادة . ولقد يخطىء الشعب المكافح من اجل استقلاله وحريته ، تقدير مصلحته او سعادته ، ولكنه في نهاية الامر ، هو المرجع الاخير في تقرير مصيره واملاء ارادته .

ولو قد سألت الانجليزي في القرن الثامن عشر عن رأيه في الامريكي المطالب بالانفصال عن التاج البريطاني ، او سألت الفرنسي اليوم عن رأيه في الجزائري المطالب بالاستقلال عن بلاد الحرية والاخاء والمساواة لقال لك ان هذا الراغب في الحرية أحمق سفيه العقل ، لا يعرف خيره من شره ، وان واجب الحاكم العاقل ، هو ان يرد المحكوم الثائر الى محجة الصواب لخيرهما جميعاً ، ولو استخدم في ذلك السونكي او المدفع الرشاش .

وما يقال في شعوب الانسانية ، يمكن ان يقال ايضاً في افراد المجتمع الواحد . كل مواطن في نهاية الأمر ، هو المرجع الاخير

في تقرير مصيره ، وفي تشريع ما يساس به من قوانين ، لأنه وحده ، هو المرجع الاخير في تحديد معنى سعادته ، والحاكم لا يملك ازاء هـذا ، الا تنوير الناس ، وتبصيرهم بحقائق الأمور ، فان استناروا وتبصروا ، عرفوا كيف يختارون من يسن لهم القوانين التي تحدّ من حرياتهم الصغرى ، لتفتح أمامهم آفاقاً رحيبة من الحريات الكبرى .

الاتحاد الاشتراكي

في انجلترا اليوم كتلة من حزب العمال البريطاني تألفت منذ عام ١٩٥١ وتلقب هذه الكتلة نفسها بالاتحاد الاشتراكي .

وقد اصدرت هذه الكتلة الاشتراكية طائفة من البحوث لتعلن عن مبادئها ولتكشف عن سياستها وأهم هذه البحوث كتاب بعنوان : « الاشتراكية: بيان جديد بمبادئها » وكتاب آخر بعنوان : « الاشتراكية والسياسة الخارجية » ثم كتاب ثالث بعنوان : « الاشتراكية في القرن العشرين » ، وهي جميعاً ميسورة في طبعة البنجوين المشهورة .

وليس لهذه الكتب مؤلفون وانما هي حصيلة مذكرات يضعها نفر من اعضاء الاتحاد الاشتراكي ، وتبحث وتنقح في لجان هذه الكتلة العمالية ، فلا تخرج الى الجمهور الا بعد ان تصبح معبرة عن كل ما يتفق عليه أعضاء الكتلة .

وأهم ما في بيانات هذا الاتحاد الاشتراكي انها تحاول تغيير مدلول الاشتراكية الذي توارثناه عن القرن التاسع عشر على ضوء التجارب العملية التي أجراها القرن العشرون. واذا اردت ان تعرف مكانها بالضبط في ميزان السياسة والاقتصاد ، فهي على يسار حزب العمال ولكنها تناهض

المبادىء الشيوعية .

كل من قرأ شيئاً عن تاريخ الماركسية يعلم ان الشيوعية قبل ظهور الفاشية كانت تخصص جزءاً كبيراً من كفاحها لا لمقاومة اعدائها الطبيعيين من اقطاعيين ورأسماليين بل لمقاومة عدو مستتر كانت تعده اشد خطراً عليها من اعدائها السافرين . وذلك العدو هو الديمقراطية الاشتراكية .

ولكن مبادىء الاتحاد الاشتراكي يمكن وصفها بأنها اشتراكية ديمقراطية لا ديمقراطية اشتراكية ، وهي على الحالين بعيدة كل البعد عن الفلسفة الاشتراكية التي أرسى اساسها ماركس وانجلز ولنين . هي تختلف عنها في المبادىء وفي الاهداف وفي الوسائل .

يعود الاتحاد الاشتراكي الى احياء الشعارات التي اقترنت بالثورة الفرنسية فيذهب الى ان المبادىء التي ينبغي ان يقوم عليها المجتمع السليم هي مبادىء الحرية والمساواة والاخاء . ولكنه يحمل هذه الشعارات مفهومات تتفق وطبيعة التطور الاقتصادي في القرن العشرين كما يراه .

فالحرية عنده حرية في الانتاج وحرية في الاستهلاك ، فهي اذن حرية اقتصادية وليست مجرد حرية نظرية او معنوية يتمتع بها الفرد او المجتمع ، وهذه الحرية الاقتصادية لا سبيل الى تحقيقها الا :

١ — بحرية العمل اي حرية العامل في اختيار نوع العمل الذي يصلح له .

٢ — التحرر من العوز الذي لا يتم الا بوفرة الانتاج من ناحية وبالتقريب بين الدخول من ناحية اخرى وتقييد الاعلان من ناحية ثالثة.

والمساواة عند الاتحاد الاشتراكي لا تقوم على ايجاد مجتمع خال من الطبقات ولكنها تقوم على تكافؤ الفرص — وهو مبدأ قديم يرجع الى ١٧٨٩ ، وأساسه المساواة امام القانون: المساواة في الاعتبار والمساواة في الفرص للحصول على ما يسميه رجال الاقتصاد السلع والخدمات .

والاخاء عند الاتحاد الاشتراكي مقترن بفكرة المسئولية الاجتماعية .

فقد درج الناس على المناداة بحقوق الانسان فنسوا ان ينـادوا بواجبات الانسان . واول هذه الواجبات هو الاخاء الإنساني الذي يتخذ اشكالاً مختلفة كالتكافل والتعاون بين جميع طبقات المجتمع وبـين جميع ابناء كل طبقة. اما اول الحقوق فهو القضاء على كل امتياز طبقي يمكن ان يعرقل الاخاء او يحول دون تكافؤ الفرص .

اما اهداف الاتحاد الاشتراكي فهي تحقيق الامن الاقتصادي بتحقيق ثلاثة امور :

١ ـ الضمان الاجتماعي من طريق التشغيل الكامل مع مكافحة التضخم والتسابق بين الأجور والأسعار .

٢ ـ عدالة التوزيع من طريق تحديد الدخول لا بالتدخل الحكومي ولكن بالتدخل النقابي؛ ومن طريق تعديل نظام الضرائب بما يؤدي الى اعادة توزيع الدخول؛ ثم من طريق اعادة توزيع الملكية لا بالتأميم ، لأن التأميم في ظل الديمقراطية لا يستقيم الا بالتعويض وهو اشبه شيء بنقل الملكية ، ولا بتفتيت الملكية بين المعدمين لأن هذا يضر بالإنتاج ، ولكن بأيلولة الملكية الى الدولة تدريجياً على أساس جعل ضريبة التركات عينية، وبالادخار في القطاع العام لتمويل المشروعات الجديدة بدلاً من الاعتماد على الادخار الخاص ، وبقيام الدولة باستثمار اموالها في المؤسسات الخاصة الناجحة القائمة بالفعل بدلاً من لجوئها الى تأميم هذه المؤسسات كلية .

٣ ـ التنمية الاقتصادية وهذه لا تكون الا ببناء الدولة فائضاً في ميزانيتها وهو ادخار جبري عام يتأتى من طريق الضريبة. فالمشكلة اليوم مشكلة تحقيق رؤوس الاموال اللازمة للتنمية الاقتصادية من عمليـات الادخار . ففي القرن الماضي كان الاغنياء يزدادون غنى والفقراء يزدادون فقراً ، ومن أرباح الاغنياء المتجمعة امكن تمويل المشروعات . امـا اليوم فالاغنياء اقل غنى والفقراء اقل فقراً وأوسع استهلاكاً ، وبالتالي نشأ النقص في الادخار . ويكون استثمار المال العام على الوجوه الآتية :

١ – في المشروعات العامة التي يعزف عنها رأس المال الخاص كالسكك الحديدية .

٢ – في المشروعات الضخمة الطويلة الاجل كاستخدام الطاقة الذرية .

٣ – في رفع الدربة والكفاية الانتاجية بانشاء معاهد للأبحاث والتدريب.

٤ – في الخدمات كالتعليم والصحة والإسكان والطرق .

ما السبيل الى تحقيق كل هذا ؟

يقول الاشتراكيون المتطرفون بالملكية العامة لوسائل الانتاج بالوسائل الثورية ولكن هذا قد يؤدي بجانب الدكتاتورية الى رأسمالية الدولة . ويقول الاشتراكيون المعتدلون بالتخطيط الاقتصادي من طريق التشريع ، ولكن قد ثبت من التجربة ان التخطيط بالتشريع ينتهي بالبيروقراطية ولا يعطي الدولة الا الاشراف من الخارج .

السبيل اذن هو تحقيق الاشراف من الداخل .

١ – بمساهمة الدولة في ملكية المرافق الحيوية على ان يتم ذلك بالتشريعات البرلمانية ودون القضاء على القطاع الخاص ، فالاستثمار الفردي هو بمثابة الضابط الذي نضبط به نشاط الدولة بالملكية الفردية ونضمن به بقاء الحريات .

٢– بمسئولية المديرين والمتصرفين في السلطة الاقتصادية امام المجتمع على ان يكون مقياس الحكم عليهم لا تحقيق الارباح ولكن تحقيق الكفاية الانتاجية .

هذا هو برنامج الاتحاد الاشتراكي في كلمات ، وهو موضع التأمل والمناقشة .

رسالة من غاندي

كانت لجنة حقوق الانسان التابعة للامم المتحدة تعد العدة عام ١٩٤٧ لصياغة « الاعلان العالمي لحقوق الانسان » ذلك الاعلان الذي أقرته الجمعية العامة للامم المتحدة واصدرته في شهر ديسمبر من عام ١٩٤٨ بعد اجتماعها في باريس .

ورغبت مؤسسة اليونسكو يومئذ في التعاون مع لجنة حقوق الانسان وتبصيرها بأفكار المفكرين المعاصرين في موضوع حقوق الانسان ، وهو موضوع خطير ما زال يتجدد البحث فيه كلما انطوى عصر ومر جيل .

وجه الاستاذ الدكتور جوليان هكسلي المدير العام لليونسكو في ذلك الحين الرسائل الى المفكرين من رجال السياسة والفلسفة والاقتصاد والاجتماع والفقه القانوني راجياً كل منهم ان يوافيه ببيان يلخص فيه رأيه من وجهة نظر المفكر الذي يعيش في القرن العشرين ، بل ومن وجهة نظر المفكر الذي كابد تطورات الاحداث العالمية في هذه الحقبة القلقة من تاريخ البشرية ،وهي حقبة كما نعلم جميعاً ونحس جميعاً ،تسودها الحروب الفاجعة والمخاوف التي تنهش النفس الانسانية نهشاً ، ولكن تسودها كذلك الآمال الكبار في مستقبل باسم مشرق مليء بالخير والرخاء .

وقد كان طبيعياً ان يكتب جوليان هكسلي الى المهاتما غاندي يسأله رأيه في حقوق الانسان ، فغاندي لم يكن مجرد زعيم سياسي يقود أمة عظيمة ، فحسب ، بل كان حكيماً من حكماء عصرنا له فلسفة خاصة وفهم خاص للحياة الانسانية ومثلها العليـا ، كما كان محرراً من اعظم طراز قضى حياته في مكافحة التمييز العنصري والتعصب الديني .

وهذا نص رد غاندي على جوليان هكسلي :

مستعمرة بانجي
نيودلهي
٢٥ مايو ١٩٤٧

عزيزي الدكتور جوليان هكسلي .

لما كنت في تنقل مستمر فان بريدي لا يصل الى يدي ابـدأ في موعده ، ولولا رسالتك التي وجهتها الى الباندیت نهرو وأشرت فيها الى الخطاب الذي ارسلته الي لكان من الجائز ألا يصل خطابك الى يدي . ولكني ارى انك قـد تركت لمن كتبت اليهم فسحة من الوقت كافية تمكنهم من الرد عليك . وأنا اكتب اليك هذا الخطاب في قطار متحرك، وسيطبع خطابي هذا على الآلة الكاتبة غداً حين ابلغ دلهي .

وأخشى انه ليس في استطاعتي ان اتقدم اليك بشيء يفي بأقـل مرادك . وصحيح ان من اسباب عجزي ضيق وقتي ، ولكن اقرب الى الصدق ان اقول اني قارىء قليل المحصول من آداب الماضي والحاضر بالرغم من صدق رغبتي في الاطلاع على ما في هذه الآداب من درر: فأنا احيا حياة عاصفة منذ صدر شبابي ، وهذا لم يترك لي متسعاً من الفراغ اللازم للقراءة الضرورية .

وقد تعلمت من والدتي الـتي كانت امية ولكنها كانت حكيمة ان جميع الحقوق المستحقة الواجبة الصيانة تنبع من القيام بالواجب على خير وجه . وعليه فحق الحياة نفسه لا نكتسبه الا اذا ادينا واجبنا كمواطنين

عالمين . ولعله يسهل علينا ان نحدد بناء على هـذه العبارة الاساسية واجبات الانسان رجلاً كان ام امرأة ، وان نربط كل حق من حقوق الانسان بواجب من هذه الواجبات يقابله وينبغي اداؤه اولاً . وكل ما خرج عن هذا من الحقوق نستطيع ان نثبت انه اغتصاب لا يستحق حقاً ان نكافح من اجله .

المخلص

م. ك. غاندي

هذا هو الخطاب القصير الذي ارسله غاندي الى جوليان هكسلي . ليس فيه الا ثلاث فقرات ، بل ليس فيه الا فقرتان ، فالفقرة الاولى منه فقرة الاعتذار التقليدية التي نكتبها جميعاً في كل ما نرسل من رسائل لنطلب العفو عن التأخير . ولكن هذا الخطاب على قصره خطاب عظيم لأنه حوى في كلمات فلسفة عميقة يعبر عنها المفكرون والشراع في مجلدات لو ارادوا شرحها وتفصيلها ودراستها مطبقة على واقع الحياة والتاريخ .

واول ما يبدو هنا في خطاب غاندي هو تواضعه الجم . فهو لا يخجل من ان يذكر ان امه كانت امية لا تعرف القراءة والكتابة . وهو يعتذر بكفاحه العملي المتصل عن قلة محصوله من المطالعة . ولعل في هذا الاعتذار شيئاً من الأدب التقليدي ، او الإسراف في الادب المأثور عن بعض شعوب الشرق وأخصها اهل الصين ثم اهل الهند واهل بلادنا، ولكننا نستشف من خلال هذا التواضع روحاً سامية تعصم صاحبها عن الادعاء والجعجعة بسعة العلم .

ولكن يخطىء من يحسب ان هذا الكلام البسيط الذي يسوقه غاندي دليل السذاجة ، فهذا الكلام ليس بسيطاً الا في ظاهره ، وهو ينطوي على ايحاء عميق بمعان عميقة اراد غاندي ان يقولها ولكن ادبه منعه من ان يقولها ، بل أوشك ان اقول إن غاندي انما قصد بهذا الكلام الساذج

ان يتهكم على الفلاسفة والمفكرين واهل العلم ، كبارهم والصغار ، وقد فعل كل ذلك في لباقة السياسي الحصيف . وكأني بلسان حـــاله يقول مؤنباً جوليان هكسلي وفلاسفة اليونسكو قائلاً : انتم ايها السادة قـــد بقرتم بطون الكتب وأتيتم على علوم الاولين والآخرين لتهتدوا الى مـــا يسمونه حقوق الانسان ، وما انتم بحاجة الى شيء من ذلك . خـــذوا الحكمة من افواه الاميين والبسطاء والسذج ومن يعيشون على الفطرة لم تفسدهم المدنية في جوهرها وهي قريبة من منابع الوحي والالهام لأنهـــا قريبة من امنا الطبيعة وممن فطر هذا الوجود .

ان غاندي يقول ما قاله جيتي وانداده من قبل : اغلق كتاب العلم وافتح كتاب الطبيعة، ولكنه يقوله في بساطة لا تؤذي احداً ولا تصعب على فهم ولا تحتاج الى بيان للدفاع عنها .

واجمل ما في قول غاندي هذا اننا لسنا بحاجة الى التعليم والتثقيف او الى القوانين المفروضة علينا من الخارج سواء أكانت من وضع المجتمع الحاضر ام من رواسب الماضي لنهتدي الى الاحساس بالواجب . فأمـــه الأمية التي تمثل هنا الفطرة الحكيمة قد اهتدت الى فكرة الواجب بفطرتها دون حاجة الى تلقين من الخارج .

وفي هذا القول شيء من فكرة الواجب عند الفيلسوف الالمـــاني « كانت » ، وهي فكرة يربطها كانت بمـــا يسميه بالعقل العملي الذي يدرس به الانسان بالفطرة الواعية جوهريات هذا الوجود ومثلها الواجب والجمال .

والذي يمكن ان تستخرجه عن قول غاندي هـــذا استنتاجاً هو ان تعريف الواجب وتحديد ما « يجب علينا » قد يختلف من بيئة الى بيئة ومن عصر الى عصر ومن مجتمـــع الى مجتمع ، ولكن فكرة الواجب ذاتها مقترنة بفطرة الانسان ، وليس الانسان بحاجة الى علم كثير غير احساسه بانسانيته ليدركها .

وهذا الرأي في جوهره صادق بدليل ما نشاهـــده من سلوك الناس . نراه مثلاً في ابسط الناس وأقلهم حظاً من العلم والمعرفة حين يجازفون بحياتهم لينقذوا غريقاً او ليردوا عـــدو الوطن او لينتشلوا منكوداً من محنته مما قد يعجز عنه المتعلم او المثقف الذي يحسب لكل شي حسابه .

ولكن غاندي ليس فيلسوفاً ولا عالماً من علماء الاخلاق ولهذا فهو لا يلقي علينا درساً مفصلا في منشأ الإحساس بالواجب ، بل هو سياسي يدبر شئون المجتمع تدبيراً عملياً .

ولهذا نراه يربط ما بين حقوق الانسان وواجبات الانسان . ونفهم من كلامه الذي قل ودل ان للانسان حقوقاً مزيفة وحقوقاً صادقة او طبيعية او مقدسة او سمها ما شئت من الأسماء . وحقوق الانسان الصادقة التي لا زيف فيها ، انما هي حقوقه التي يستمدها من قيامه بالواجب ويستحقها لوفائه لفطرته السليمة هذه التي تحدثنا عنها . فكما ان العامل يستمد حقه في الاجر من قيامه بعمله ، وكما ان الطالب المجد يستحق النجاح لما ابداه من اقبال عـــلى التحصيل ، وكما ان المواطن الجاد في مسعاه يكتسب بجده هذا حقه في العلو والارتقاء ، كذلك يعلمنا غاندي ان بقية حقوق الانسان ، بل وكافة حقوق الانسان انما هي في صميمها نابعة من قيامه بواجبات الانسان .

انظر مثلاً الى حق الحرية . كيف يكون للانسان حق في الحرية اذا لم يقم بواجبه فيحترم حق الغـــير وحريته ؟ ان فكرة القانون والنظام قائمة على رسم هذا الخط الدقيق الذي يفصل بين الحقوق والواجبات ، وقس على هذا في كل شيء ، تجد ان الحق نابع من الواجب ، والمجتمع الذي يذكر حقوق الانسان وينسى واجباته مجتمع معربد مآله الى زوال لكثرة ما تأكله الفوضى .

ولكن غاندي رغم حكمته وصدق زكانته لم يؤكد معنى آخر كان ينبغي ان يؤكده ، وهو ان المجتمع الذي يذكر واجبات الانسان وينسى

حقوقه مجتمع عبودي سائر ايضاً الى هلاكه لكثرة ما يشله الاستبداد . ولقد يخيل الى البعض ان غاندي انما اراد ان يقول ان الواجب سابق والحق لاحق ، او ان الحق « مكتسب » من اداء الواجب ، وبالتالي فان ما كان مكتسباً فهو الفرع وما كان طبيعياً فهو الاصل . ولعل غاندي كان حقاً يقصد الى هذا او الى شيء منه ، فقد كان غاندي قاسياً على نفسه قاسياً على غيره .

ولكن الذي أراه اقرب الى التعبير عن جوهر الاشياء كما افهمها هو ان فكرة الحق كامنة في فكرة الواجب كموناً لا سبيل الى نزعه . واذا كان يجوز لي ان استعير من الفيلسوف الحلولي الهولندي عبارة من عباراته المشهورة فاني اقول ان الحق بالنسبة الى الواجب اشبه شيء بمجموع زوايا المثلث بالنسبة الى المثلث . فكما ان كل مثلث مجموع زواياه ٢ ق،وكما انه ليس هناك سبيل الى تصور مثلث مجموع زواياه ليس ٢ ق ، كذلك كل واجب يحمل في احشائه الحق الملازم له،وليس هناك سبيل الى تصور واجب لا يحمل الحق الملازم له في احشائه . والعكس صحيح .

رأي في الحرية

للفيلسوف الانجليزي الفريد نورث هوايتهد رأي في الحرية عرضه في كتابه « مجازفات فكرية » (١٩٣٣) ، وهو رأي يجـــذب المثاليين والماديين معاً او ينبغي ان يجذبهم .

ومجمل هذا الرأي ان المجتمع سواء في افراده او في مجموعه يتناوب عليه مبدأ الاطلاق ومبدأ النسبية في فهم الحرية ، واخص اسباب هذا التناوب هو انتقال السلطة من طبقة الى اخرى . وبوجه عام نجـــد ان المجتمع الذي تسوده الطبقات المتاجرة والطبقات المهنية يدعو الى الحرية المطلقة بينما نجد ان المجتمع المهتم بالتنظيم الاجتماعي سواء أكان ارستقراطياً ام ديمقراطياً يقيد الحرية لانه ينسب الافراد الى الدولة .

وعند هوايتهد ان المذاهب لا توجه المجتمع بقدر ما يوجه المجتمع المذاهب .والعملية في مجموعها ذات ثلاث مراحل: اولها الغريزة،وثانيهـــا الذكاء او الفكر ، وثالثها الحكمة . فالفرد او المجتمـــع يتطور اولاً بالغريزة ثم يغلي فيه الفكر في اتجاه الغريزة ثم يهتدي الى الحكمة التي تهذب الفكر وتجعله يحـــدد نفسه في ضوء الواقع القائم . او قل ان الحكمة هي عملية تنسيق الفكر مع الواقع .

وينطبق هذا الكلام على الفكر الحر وعلى كل دعوة تحررية . ولكن

كثيراً ما نجد ان الفكر الحر يستوحي بالغريزة ويزدهر بالذكاء ولكنه لا ينضج الا بالحكمة . والتاريخ مليء بسير المفكرين من امثال اخناتون ولوثر وكالفن وكرومويل وملتون وروبسبيير ، ممن اهتدوا الى مذاهبهم بالفكر الثائر الحر ، ولكنهم ارادوا ان يفرضوا افكارهم الحرة على الناس بالقسر ففشلوا . واذا كانت بعض افكارهم قد انتشرت فيما بعد فذلك لعوامل اخرى .

وهذا النوع من الحرية الطاغية يسميه هوايتهد البربرية الفكرية .

وعند هوايتهد ان اعظم تقدم اصابته الانسانية هو التقدم من التحرير بالقوة الى التحرير بالاقناع ، وهذا في نظره جوهر المدنية الذي عرفه اليونان في عصر بركليس اكثر من اية أمة اخرى وعرفه افلاطون اكثر من اي فيلسوف آخر . وهو لا يتحقق الا بالتسامح والجدلية ورؤية شيء من الحق في كل وجهة نظر .

الحرية اذن منهج نسلكه بالفكر وبالفعل بمقدار ما هي مبدأ نثبته بالحجة والمنطق .

ويرى هوايتهد ان التطور الاجتماعي الحديث قد عقد مشكلة الحرية . ففي الماضي كان الناس عادة يقابلون بين حق الملوك الالهي الذي يبرر القسر وبين الحق الطبيعي الذي يبرر الحرية ، وهو الذي عبر عنه روسو وغيره من دعاة الحرية بقولهم ان الانسان « ولد » حراً فلا ينبغي وضعه في الاغلال .

وكانت معركة الحرية منصبة على شخص الانسان . ولكن التطور الاقتصادي والاجتماعي الحديث منذ الانقلاب الصناعي قد اوجد ظاهرة جديدة في المجتمع هي « الشخصية المعنوية » مما لا يمكن ان تطبق عليه القواعد التي تطبق على الشخصية الطبيعية .

فالصناعة لم تعد عملاً فردياً، والإنتاج بوجه عام لم يعد ثمرة اجتهاد شخص واحد بل وظيفة تقوم بها شخصيات معنوية كثيرة في المجتمع،

كالشركات المساهمة وشركات التوصية ونقابات العمال ونقابات المهن المختلفة والجامعات والمعاهد الخ . . وهذه الشخصيات المعنوية تطالب بنفس الحريات التي يتمتع بها الافراد او الاشخاص الطبيعيون .

ولما كانت هذه الشخصيات المعنوية بمثابة هيئات وجماعات ومراكز قوى في المجتمع كانت الحرية التي تطالب بها في واقع الأمر هي حرية الفكر الجماعي وحرية العمل الجماعي،وهذه مختلفة عن مفهوم الحرية الشخصية،وبالتالي فان حصولها على نفس الحريات التي يتمتع بها الشخص الطبيعي قد يجعل كلاً منها دولة داخل الدولة وينتقص من حقوق غيرها من الهيئات ومن حرياته؛وواجب الدولة هو الحد من حريات الاشخاص المعنويين في المجتمع بحيث توفق بين حقوق الهيئات المختلفة لخير المجموع .

ويسوق هوايتهد مثلاً على ذلك الحريات التي كانت تظفر بها روابط الاسطوات في العصور الوسطى « الجيلد » في صورة امتيازات وترخيصات . فكثيراً ما كانت هذه الامتيازات مصدر ازعاج لبقية طبقات المجتمع . واشباهها كثير في المجتمع الحديث .

فالحرية في المجتمع الحديث اساسها التنسيق بين وظائف هؤلاء الأشخاص المعنويين ، بما يحقق الانسجام الاجتماعي ؛ وهذا التنسيق يستلزم فرض بعض القيود على اجزاء المجتمع ليتحقق اكبر قسط من الحرية للمجتمع كله .

والشخص المعنوي لم « يولد » حراً او عبداً كما يولد الشخص الطبيعي؛ولا تسري عليه دورة الحياة، فهو لا يموت الا بإشهار الإفلاس او بالحل الاختياري،وقد لا يموت . وبالتالي فليس بينه وبين الدولة « عقد » اجتماعي او عقد ازلي .

وهناك وجه آخر للحرية في المجتمع الحديث .

فالتفكير في الحرية ينصرف عادة الى حرية الرأي وحرية الصحافة

وحرية العبادة وغير ذلك من الحريات الفكرية ، والانتقاص من هـذه الحريات تقع تبعته على المجتمع او على افراده الحاكمين .

ولكننا ننسى ان الطبيعة تحد من حرية الانسان بقدر ما يفعل الانسان بالانسان، بل لعلها اشد جوراً واكثر قسراً . هي تشل حريتنا بالفقر وبالجهل وبالمرض وبعوامل التربة والمناخ . والمجتمع الحديث يحارب الطبيعة ليتحرر من ربقتها بازالة الفقر وتنوير العقل وكبح المرض والانتصار على التربة والمناخ .

حرية الفكر اذن لا تكفي .

ولا بد معها من حرية الفعل .

وهذه عند هوايتهد معناها الانتصار على الطبيعة وتحطيم سلطانها على الانسان . وهو يلخص رأيه بقوله : ان « جوهر الحرية هو تحقيق الهدف » ويدعم رأيه بقوله : ان بروميثيوس لم يسرق من الآلهة حرية الصحافة ليعطيها للبشر، ولكنه سرق منها النار ام المدنية والعلوم .

وقصة جهاد الانسان في سبيل التحرر من اسر الطبيعة هو ما يسمى عادة بالتفسير الاقتصادي للتاريخ .

هذا رأي فيلسوف مثالي افلاطوني وهو يلتقي في كثير من وجوهه بآراء ائمة الماديين .

وهكذا يجتهد المجتهدون في تفسير معاني الحرية فيكشف كل منهم عن وجه من وجوهها؛ ولن يصل بحث فيها الى تمام لأن مفهوم الحرية يتطور بتطور الحضارات .

ومن يتأمل رأي هوايتهد في الحرية يجد انه يرادف دون ان يشعر بين فكرة الحرية وفكرة القانون ، وهذا ما يجعله مفكراً افلاطونياً اصيلاً .

فالقانون هو القيد الذي يفرض باسم المجتمع للتوفيق بين الحقوق المتضاربة والحريات المتعارضة، سواء بالنسبة للافراد او بالنسبة للهيئات .

وفكرة القانون هي ضرورة التنسيق .

اما الحرية بالمعنى المألوف البسيط فهي ما يقيض لأبناء المجتمع من مجال للفكر وللعمل بعد مواجهة ضرورات التنسيق بالقوانين، سواء أكانت هذه القوانين نابعة من داخل النفوس ام مفروضة من الخارج بسلطان المجتمع الزاجر .

برتراند رسل

١

ان قلت عالم صدقت . وان قلت فيلسوف صـدقت . وان قلت حكيم صدقت . وهو فوق كل هذا رائد من اعظم رواد هذا العصر المضطرب الذى نعيش فيه . هذا الشيخ الفاني الذي قارب التسعين ولا يزال يملأ الدنيا علماً وفكراً وحكمة وأملاً وتفاؤلاً ، وصفه الفيلسوف جود عن حق بأنه أحكم رجل في عصرنا ، وقال فيه بعض الناس عن حق ، ما قاله مالك في الخمر ، بل وعن حق أقذعوا اقذاعاً . ومع ذلك فمنذ ايام فولتير ، لم ير العالم رجلاً وقف كل حياته وجهـده للدفاع عن قضية واحدة بسيطة هي قضية العقل والتسامح ، العقل في كل شيء ، والتسامح في كل شيء ، مثلما فعل برتراند رسل .

وكيف ننتظر من مجتمع مسيحي ، ألا يضيق بمفكر يكتب له كتاباً عنوانه : « لماذا لست مسيحياً » . وكيف ننتظر من مجتمع مؤمن ، ألا يضيق بمفكر يكتب له كتاباً عنوانه « مقالات شكاك » ، وكيف ننتظر من مجتمع محافظ ، ألا يضيق بمفكر وقف قلمـه على نسف

مقدسات الناس في كتابه « الزواج والاخلاق » ، ومع هذا كله فمصدر ضعفه الهائل هذا ، هو مصدر قوته الهائلة ايضاً ، وهو ايمانه بالعقل والتسامح في كل شيء من الاشياء .

وثق برتراند رسل بالعقل وثوقاً هادئاً وكاملاً ومخيفاً . فجعل من العقل مقياسه الذي يحتكم اليه في كل شيء . فبالعقل قاس الاخلاق ، وبالعقل قاس القيم والمعتقدات والتقاليد ، وبالعقل قاس السلوك والغرائز والعواطف والمصالح . وهداه عقله الى شيء واحد مقرر عنده هو فلسفة « اللايقين » اذا جاز لنا ان نستعمل هذا التعبير . وسلط نور عقله هذا على كثير من الأساطير السياسية التي يسميها البعض نظماً ومذاهب ، فبدد منها الصالح والطالح على السواء . ووفق في كثير مما ذهب اليه وأخطأ في كثير . ولكن دفاعه الباسل عن السلام سيبقى دائماً ابداً جزءاً لا يتجزأ من تراثه . ولكثرة ما كتب برتراند رسل في السياسة والفكر السياسي ، يحسبه القارىء مفكراً سياسياً اولاً وقبل كل شيء ، وحقيقة الامر انه عالم رياضي اولا ، وفيلسوف ثانياً ، ومفكر اجتماعي ثالثاً ، ومصلح سياسي آخر الأمر .

اما مكانته الاولى ، فهي مكانة العالم الرياضي ، وقد استقرت له هذه المكانة منذ عام ١٩١٠ حين خرج على الدوائر العلمية ، وهو بعد استاذ بجامعة كامبريدج بالجزء الاول من كتابه المشهور « مبادىء الرياضة » ، وهو في اربعة اجزاء ، ذلك الكتاب الذي وضعه بالاشتراك مع زميله العالم الرياضي والفيلسوف هوايتهد ، ثم خرج في ١٩١٢ بالجزء الثاني ، وفي ١٩١٣ بالجزء الثالث ، وفي ١٩١٤ بالجزء الرابع . هذا الكتاب الذي يتواضع صاحباه فيسميانه « مبادىء الرياضة » ، ليس في حقيقته من المبادىء في شيء ، بل هو دعامة فلسفة رياضية كبرى تفسر الكون برموز الرياضة ، وتضع دعامة علم المعرفة الجديد ، الذي يربط الفهم والمنطق والادراك بالرياضيات .

والواقع ان شخصية الفيلسوف والرياضي ، لا تتجزأ في برتراند رسل ، فهو منذ ان نشر بحثه عن « الرياضيات وما وراء الطبيعة » عام ١٩٠١ ، وموضوع ادراك الانسان للعالم المادي ، هو محور ابحاثه العلمية والفلسفية ، لهذا اشتبكت نظرياته في نظرية النسبية التي وضعها العلامة اينشتين اشتباكاً لم يستطع الفكاك منه ابداً . فوضع فيها مؤلفاً يعرفه الخاص والعام هو « الف باء النسبية » . بل اكاد اقول ، انه ليس بيننا نحن المثقفين المتطفلين على العلوم ، من عرف شيئاً عن نظرية اينشتين في النسبية ، الا عن طريق برتراند رسل ، الذي بسطها ويسرها لغير المشتغلين بالجبر وبهندسة المنحنيات .

وتتعدد مؤلفات رسل في الفلسفة والرياضة فيكتب « مجمل الفلسفة » ، ويكتب « تحليل المادة » ، ويكتب « تحليل العقل » ، ويكتب « المدخل الى الفلسفة الرياضية » ، ويكتب « معرفتنا بالعالم الخارجي » ، ويكتب « المنطق والمعرفة » ، ويكتب « بحث في معنى الحقيقة » ، ويكتب « المعرفة الانسانية » ، ويكتب « مشاكل الفلسفة » ، ويكتب « تاريخ الفلسفة الغربية » ، ويكتب « التصوف والمنطق » ، وهي كما ترى مؤلفات يدور اكثرها حول محور واحد ، هو عقل الانسان وقدرته على ادراك ظواهر الوجود ادراكاً صحيحاً ، او باختصار ، حول قدرة العقل على المعرفة ، وسبل العقل الى الحقيقة . ومن هذه المؤلفات ، ما احدث ضجة في دوائر الرياضيين والفلاسفة سواء بسواء ، لا لشيوع روح الشك فيه فحسب ، ولكن لأنه جمع من الجرأة والعمق والوضوح ما جعل أعقد مشاكل الفلسفة في متناول رجل الشارع .

ورغم كل هذه الاهتمامات الفلسفية والعلمية الصميمة ، لم ينشغل برتراند رسل لحظة واحدة عن مشاكل هذا العصر الصاخب الذي نعيش فيه ، ولا عن مشاكل هذا المجتمع المتغير الذي نعيش فيه . وكان دائماً في الطليعة ، يتحمل مسئولية الفكر والكلمة ، ويدفع ضريبة الفكر

والكلمة ، فقدر لهذا اللورد النبيل ، سليل اللوردات النبلاء ، ان يترك مقعده الوثير في مجلس اللوردات الى غياهب السجن ، وقدر له ان يعزل من كرسي الأستاذية بجامعة كامبريدج ، ليجابه عنت الحياة في نيويورك ، يرمقه الناس بنظرة الريبة والتخوف ، وقدر له ان يجرد من لقب اللورد تحقيراً لشخصـه ولفكره ، ليتوج بجائزة نوبل عام ١٩٥٠ ، اعترافاً بفضله على الانسانية كلها . وها هو ذا اليوم ، يقف كالمارد ، رغم شيخوخته الفانية ، يقود المتظاهرين في شوارع لندن ، احتجاجـاً على الاسلحة الذرية .

ففي الحرب العالمية الاولى ، رفض شاب من المجندين حمل السلاح ، لأن حمل السلاح في نظره مناف لمبادىء السـلام التي بذرتها فيه عقيدته المسيحية ، فصدر الحكم بسجنه . وتصـدى برتراند رسل للدفاع عن قضيته وعن قضية « معترضي الضمير » كما يسمونهم ، في كراسة نشرها رسل على الناس ، فقدم للمحاكمة وقضت المحكمة بتغريمه مائة جنيه . وبعد ذلك بشهور ، عرّض رسل باستخدام الجيش بدلاً من البوليس في قمع اضراب قام به بعض العمال ، فحوكم مرة اخرى وقضت المحكمة بسجنه ستة شهور . ثم ما لبث ان تحدى الرأي العام والسلطـات مرة اخرى ، حين دعا للسلم وسط الحرب العالمية الاولى ، وندد بأغراض الحرب ووسائلهـا ، ذاهباً الى ان الحرب لن تحل المشاكل القائمة بين الالمان والحلفاء ، فتعرض لسخط قومه وجرد من لقبه وعزل من وظيفته في الجامعـة . ولكن برتراند رسل غير موقفه من الحرب ابان الحرب العالمية الثانية ، فكان من أعنف الداعين لمناهضة النازية والفاشية بقوة السلاح ، كذلك زار رسل الاتحاد السوفييتي في ١٩٢٠ ، ومنـذ ذلك التاريخ وهو في مقدمة المناهضين للشيوعية نظرياً وعملياً .

وما كان ممكناً لمثل هذا الرجل ان يقف من الذرة مكتوف اليدين ، لهذا كان طبيعياً فيه ومنتظراً منه ، ان يخصص جهده الأكبر منذ انتهاء

الحرب العالمية الثانية لمناهضة التجارب الذرية ولتبصير الأذهان بالدمار الشامل الذي ينتظر العالم ان هو اشتبك في حرب ذرية . ولم يقف برتراند رسل وحده هذه المرة ، بل وقف معه الآلاف من العلماء والأدباء في كل ركن من اركان العالم ..

وقبل ان يجتمع اول مؤتمر لأقطاب العالم بجنيف في صيف ١٩٥٥ ، عقد برتراند رسل مؤتمراً صحفياً في ٩ يوليو ١٩٥٥ دعا اليه الصحفيين من اطراف العالم ، ليقرأ عليهم نداء وقعت عليه طائفة من اعظم علماء العالم ، وفي مقدمتهم صديقه وزميله العلامة البرت اينشتين ، تناشد فيه الحكومات ان تتقيد امام شعوبها بتجنب اشعال حرب عالمية تقضي فيها الأسلحة الذرية على الجنس البشري . وهذا نص البيان :

« نظراً لأن الاسلحة النووية ستستخدم لا محالة ، في اية حرب قادمة :

« ونظراً لأن هذه الاسلحة تهدد بقاء الجنس البشري .

« فنحن نهيب بحكومات العالم ان تدرك ، وان تصرح علناً ، ان مراميها لا يمكن ان تخدمها حرب عالمية .

« ونحن نهيب بها ، بناء على ذلك ، ان تجد الوسائل السلمية لتسوية كل ما بينها من اسباب الخلاف » .

وكان هذا النداء ثمرة لمشاورات جرت بين اللورد رسل واينشتين ، انتهيا منها الى ضرورة اعلان نداء بهذا المعنى لتنبيه الأذهان قبل مؤتمر الاقطاب ، الى خطورة الاسلحة النووية على الجنس البشري . وقد اعد برتراند رسل صياغة هذا النداء ، وتسلم رسل موافقة اينشتين على هذه الصياغة في يوم وفاة اينشتين ، فكانت هذه آخر رسالة بعث بها هذا العالم العظيم ، الى اخوته في الانسانية . نعم ، ان بداية الحضارة عند رسل هي الهرم ، ونهايتها هي القنبلة الذرية ، وقد كان يتفكه في مرارة بتصويرهما معاً في صورة واحدة .

فاذا اردت ان تعرف نظريات برتراند رسل في الفكر السياسي ، وجدتها قليلة وبسيطة وفي متناول كل الافهام . فجوهر المشكلة في كل فكر سياسي ، هو في نظره وعلى حد تعبيره « كيف نجمع بين تلك الدرجة من الهمة الفردية اللازمة لتحقيق التقدم ، وبين تلك الدرجة من التماسك الاجتماعي اللازمة لتحقيق البقاء » .

وعند رسل ان تاريخ الانسانية تاريخ لا يدل على وجود هذا التوازن ، فانا نجد الفردية تعربد لدرجة تخل بالتماسك الاجتماعي ، وانا نجد التماسك الاجتماعي يطغى ليخنق روح الفردية والابتكار . ولكن بقاء الجنس البشري كله لم يكن مهدداً في يوم من الايام ، كما هو اليوم مهدد بسبب التقدم التكنولوجي العظيم . وبحكم العلم في المجتمع ، وظهور اسلحة الدمار الشامل ، كالاسلحة النووية وما شابهها من هنا وجبت السيطرة على هذه القوى الجبارة الجديدة ، وتسخيرها في خدمة السلام وحده . والحل عند رسل هو السلام .. السلام بأي ثمن ، لأن البديل وهو الحرب ، لم يعد انقراض المدنيــة فقط ، بل انقراض الجنس البشري كله . وضمان السلام عنده لا يكون الا بظهور حكومة عالمية واحدة ، تحتكر سلطات البوليس الدولي واقرار الأمن في كل مكان ، وبإعادة توزيع الثروة على جميع الشعوب ، بحيث لا تحقد امة فقيرة على امة غنية ، وبخفض معدل النسل في جميع بلاد العالم وبخلق الجو الملائم لتفتح المواهب الفردية في العلوم والفنون والآداب . ويعترف رسل بأن تحقيق هذه الغايات ، لا يزال بعيد المنال على الانسانية ، ولكنه يراه امراً ممكناً اذا سعى الناس اليه .

ومن يراجع آراء برتراند رسل في الفكر السياسي ، يجدها جميعاً نابعة من موقفه الفلسفي العام : وهو الإيمان العميق بالعقل والشك العميق في العاطفة ؛ فأكثر النكبات التي تنزل بالانسانية جماعات وافراداً ناجمة عن استسلام ابنائهــا للعاطفة والانفعالات ، بدلاً من التبصر الهادىء

الرشيد في قيم الاشياء . وهو في كتابه « المجتمع الانساني بين الاخلاق والسياسة » ينحو باللائمة على قادة العالم في كل زمان ومكان قائلاً :

« ان اغلب الزعماء السياسيين ، يبلغون مراكزهم بجعل مجموعات كبيرة من الناس ، تعتقد في ان دوافعهم مصدرها الغيرية والايثار . ومن الواضح ان مثل هذا الاعتقاد ، يسهل الاستسلام له تحت تأثير الانفعال . والموسيقى النحاسية ، وخطابة الرعاع ، وشنق الخصوم بلا محاكمة ، والحرب ، كلها مراحل في تقوية هذا الانفعال . واظن ان أنصار اللاعقل ، يعتقدون ان فرصتهم لخداع الجماهير ، بقصد استغلالهم ، تكون اقوى اذا جعلوها تعيش باستمرار في جو الانفعال هذا . ولعل بغضي لهذه الطريقة ، هو الذي يجعل الناس يقولون اني اسرف في ايماني بالعقل . »

من اجل هذا ، نجد برتراند رسل يحمل حملة عنيفة على كل الحلول الرخيصة والشعارات البراقة ، فهو مثلاً يقول في كتابه « آمال جديدة لعالم متغير » : « متى ينضب رصيد العالم من البترول الذي يمكن استخراجه ؟ هل ستتحول كل الاراضي الصالحة للزراعة الى مجرد حفر من التراب ، كما حدث في كثير من اجزاء الولايات المتحدة ؟ هل سيتكاثر السكان الى حد يجعل الناس يعودون كأسلافهم في مجتمع الفطرة لا يجدون متسعاً من الوقت للتفكير الا في لقمة العيش ؟ هذه الأسئلة وامثالها ، لا يمكن البت فيها بالتأمل الفلسفي العام . فالشيوعيون يعتقدون ان البترول سيجري انهاراً اذا لم يكن هناك رأسماليون . وبعض المتدينين يعتقدون ان القوت سيفيض فيضاً عمياً ، اذا تواكلنا معتمدين على العناية الإلهية . ومثل هذه الآراء سطحية ، حتى حين يسمونها آراء علمية ، كما يصفها الشيوعيون . »

وهذا النفور من الحلول السهلة ، ومن الخرافات الفلسفية ، هو الذي جعل برتراند رسل ينفر من كل الفلسفات السياسية المتكاملة ، والنظم

الاجتماعية المحددة المعالم ؛ فهذه الفلسفات ، وهذه النظم في يقينه ، تسرف في تبسيط مشاكل الانسانية ، وتسرف في تبسيط حلها ، وتعد الناس بجنات وهمية على الارض ان هم اتبعوا هذا الطريق او ذاك . وكل ما يطلبه رسل من الناس، هو تحكيم العقل في كل ما يصادفنا من افكار واعمال .

فهو يندد بالشيوعية ودعاواها ، ولكنه لا ينسى ان يندد ايضاً ، بالحضارة الغربية ودعاواها ، حيث يقول في نفس الكتاب :

« ان بعض المناهضين للشيوعية ، يحاولون خلق ايديولوجية لدول الاطلنطي ، ولهذا فقد ابتكروا ما يسمونه بالقيم الغربية . وهذه القيم في زعمهم ، تقوم على التسامح ، واحترام الحرية الفردية ، وعلى الحب الأخوي . وأخشى ان اقول ، ان هذا الرأي مجاف للحقائق التاريخية .

فلو قارنا اوربا ببقية القارات ، وجدنا انها تتميز بأنها قارة الاضطهاد . ولم ينته الاضطهاد منها ، الا بعد تجربة طويلة ومريرة أثبتت فشله . استمر الاضطهاد ، طالما كان البروتستانت والكاثوليك يأملون في ابادة بعضهم بعضاً . وصحيفة الاوربيين في هذا الصدد ، أشد سواداً من صحيفة المسلمين او الهنود او الصينيين . كلا ، لو أراد الغرب ان يباهي بتفوقه في شيء ، فهو في العلم ومناهجه ، وليس في القيم الأخلاقية . »

٢

كلما دخلت الانسانية في دور جديد من أدوار الحضـــارة ، كثر كلام المفكرين ، والناس من بعدهم ، عن وقوف الانسانية « في مفترق الطرق » ان كانوا من المعتدلين . فان كانوا من المتشائمين ، تحدثوا عن قرب وقوع كارثة تطيح بالبشرية كلها ؛ اما المتفائلون فيتحدثون عن تقدم الانسانية .

وحديث التقدم او الكارثة ، ليس بجديد في هذا الطور الحضاري الذى تمر فيه الانسانية منذ الثورة الصناعية ، ولكنه قد تجدد في الفترة الاخيرة تجدداً واضحاً ، ولا سيما بعـــد الثورة الذرية الاخيرة التي تهدد البشرية بالفناء من ناحية ، وتمنيهم بمستقبل باسم سعيد من ناحية اخرى .

وقد كان العلامة اينشتين يرجح ان الجنس البشري آيل الى الانقراض في المستقبل القريب ، فدراسة الجيولوجيا والبيولوجيا ، تدلنـــا على ان انقراض الاجناس شيء مألوف في الطبيعة ، ويرى اينشتين ان الجنس البشري سوف ينجح في استئصال نفسه بمهارة علمية فائقة .

والانسانية عند رسل لم تبلغ بعد مرحلة الشيخوخة ، بل لم تبلغ بعد سن الشباب ، فهي لا تزال في طور المراهقة ، من حيث نموها ومن حيث سيطرتها على الطبيعة . والحرب القائمة بين الانسان والطبيعة عند رسل ، هي حرب التحرير الكبرى ، التي تخلص البشر فرداً وجماعة وجنساً ، درجة فدرجـــة من أسر المادة من اسلال الضرورة . ولكن رسل لا يهون اطلاقاً من الخطر الذي يتهدد البشرية ، فهذا الخطر في ظنه ماثل ، وهو قدير على ان يعصف بهذه الانسانية اليافعة التي لن ينجيها من الموت الباكر ، الا أن نضع حداً لحرب الانسان مع الانسان ،

وان تذكي حرب الانسان مع الطبيعة .

وهو لذلك يستعرض الأطوار التي مر بها الجنس البشري ، منذ ان وجد الانسان بالمعنى المعروف ، اي منذ نحو مليون سنة ، ليقرأ في الماضي دلائل الأمل في المستقبل .

وبديهي ان اكثر ما يقال عن تطور الجنس البشري تقريبي ومبني على الافتراض والتخمين .

ولكن هذا لا يمنعنا كما يقول رسل من ان نرجح ان الانسان قد انحدر من سلالة القردة متسلقة الأشجار . وكانت هذه القردة تعيش عيشة هنيئة في فردوسها القديم وسط الغابات الاستوائية ، تأكل جوز الهند كلما جاعت ، ويضرب بعضها البعض الآخر به كلما شبعت . فهكذا كان مزاح القردة . وكانت هذه القردة المتسلقة ، على روح رياضية عالية ، لأنها كانت تقضي عامة ايامها ، تتنقل بين الاشجار ، وتقفز بين الأغصان .

وظل الحال على هذا المنوال بضعة ملايين من السنين ، قبل ظهور الانسان بالمعنى الذى نعرفه اليوم .

ثم حدث في مجتمع القردة هذا شيء شبيه بما يحدث اليوم في مجتمعاتنا الحديثة ، فقد نشأت بينها مشكلة كثافة السكان ، وكان لا بد من ايجاد حل او حلول ديمغرافية لهذه المشكلة .

وحل مجتمع القردة مشكلة السكان كما نحلها اليوم بطريقتين : الهجرة والحرب .

فالقردة التي كانت تعيش وسط الغابة ، ولا سبيل لها الى الاتصال بالعالم الخارجي ، تعلمت حسن الرماية بجوز الهند الذي كانت تتراشق به ليفني بعضها بعضا ، وأدى تنازع البقاء هذا ، الى تخفيف ضغط السكان .

اما القردة التي كانت تعيش على هامش الغابات ، فقد استطاعت

ان تهاجر الى الحقول والسهول ، وهناك اكتشفت ان جوز الهند ليس الثمرة الوحيدة التي تجود بها الطبيعة على الأحياء ، بل اكتشفت ان من ثمار الحقول ما هو أطيب وأشهى .

وكانت نتائج هذه الهجرة الى الحقول والسهول ، شديدة الخطورة على مستقبل المجتمع الاول . فالقردة لم تعد تتسلق الاشجار ، بل اخذت تمشي على الارض ، وبالتالي فقد تعلمت ان تستخدم اطرافها في غير التسلق والرياضة . بدأت تستخدم ايديها كأدوات تلتقط بها الاحجار ، وتتراشق بها بدلاً من التقاط جوز الهند والتراشق به ، كما كانت تفعل في القديم . ثم تبين لها ان الاحجار أشد فتكاً من جوز الهند ، فبدأت تنظر لها نظرها الى ادوات يمكن استخدامها ؛ واكتشفت ان الاحجار المسنونة خير من الاحجار المستديرة ، كأدوات للقطع والفتح .

وهكذا تفوقت قردة السهول والحقول في الذكاء ، كما تفوقت قردة الاشجار في الرياضة .

ونما مخ قردة السهول والحقول ، او نما مخ بعضها درجة درجة ، حتى بلغت المرحلة التي جعلت علماء الجغرافيا البشرية يعدونها في مرتبة البشر ، او ما يقرب من مرتبة البشر .

واستغرق هذا النمو نحو تسعة ملايين سنة قبل ظهور الانسان بالمعنى المعروف اليوم . وحين ظهر الانسان بالمعنى المعروف اليوم ، منذ نحو مليون سنة ، كان سلاحه الاول في مجابهة الطبيعة ، وفي معركة البقاء هو ذكاؤه . والمعتقد ان نمو المخ ونمو الذكاء ، ظل في اطراد الى تاريخ يقدر بنصف مليون سنة ، وعندئذ توقف المخ والذكاء عن النمو ، فقد توافرت فيهما جميع الامكانيات اللازمة لحياة الانسان .

فالطبيعة لم تزد جديداً على مخ الانسان ، او على ذكائه الفطري منذ نصف مليون سنة ، والمعتقد افتراضاً انه لو أتيح لطفل كان يعيش منذ خمسمائة الف سنة ، ان يدخل مدرسة من مدارسنا اليوم ، لما تخلف

في شيء عن أقرانه ابناء القرن العشرين .

فالانسان الاول ، بعد ان اكتمل ذكاؤه ، لم يكن متخلفاً عن انسان اليوم في الاستعدادات الفطرية الموروثة ، وانما كان متخلفاً عنه في الاختبارات المكتسبة .

فقد كانت تنقصه تلك الأداة التي يستطيع ان ينقل بها اختباره من فرد الى فرد ومن جماعة الى جماعة ومن جيل الى جيل .

كانت تنقصه اللغة .

وكانت أداته في نقل اختباره ، هي التقليد المباشر ، وهي طريقة محدودة الأثر في حياة الانسانية ، وان كانت نافعة على المستوى الحيواني ، كالطير يعلم صغاره على الطيران .

اما اصل اللغة فمجهول ، ولكن مما لا شك فيه ، انها نمت نمواً تدريجياً . واستعمال اللغة ليس مقصوراً على استعمال مخارج الاصوات ، فالقردة العليا من الناحية التشريحية ، ليس بها ما يمنعها من النطق ، وهي مع ذلك عاجزة عن الكلام . وقد اجريت تجارب لتعليم الأنواع العالية منها نطق الالفاظ ففشلت هذه التجارب ، رغم مهارة الأساتذة المدربين .

فمخ الانسان الراقي هو الذي مكنه من ان يطور الاصوات القليلة التي يستعملها الحيوان كإشارات او دلالات ، وان يضيف اليها وان يربطها وينسق بينها حتى خرجت منها اللغة .

وفي هذا المجتمع الانساني الاول ، كانت أمام الانسان على قلة عدده مشكلات معيشية جسام . كانت هناك وفرة في السهول والحقول ولكن الطعام رغم ذلك لم يكن ميسراً كما كان ميسراً في الغاب . كان لا بد من السعي وراءه للعثور عليه . والمعتقد ان الناس كانوا يومئذ يعيشون جماعات صغيرة تبلغ كل منها نحو المائة ، في تنقل كثير او في تنقل دائم وراء ثمار الارض ثم وراء الحيوان .

واستعان الانسان بالصيد على حل مشكلة الغذاء ، وألزمه طراد

الحيوان باختراع الأسلحة البدائية ، ولعله اهتدى في هذه الفترة من تاريخه الى استعمال النار . وهكذا كان الصيد ، اول مرحلة من مراحل التقدم التكنولوجي في حياة الانسان .

اما المرحلة الثانية ، فقد كانت ترويض الحيوان . ومن ترويض الحيوان نشأ المجتمع الراعي . وقد تبين للانسان ان الرعي افضل من الصيد لسبب بسيط هو انه أوفر انتاجاً وأدعى لتنظيم حياة الانسان . فالصيد عمل فردي وهو يحل مشكلة القوت اليومي بصفة مؤقتة ، فالمشكلة تتجدد باستمرار مع الاستهلاك . اما ترويض الحيوان فهو اول نوع من انواع الادخار والاستثمار الطويل الأجل ، وهو يحل مشكلة القوت لشهور وربما لسنوات .

ثم كانت الثورة الثالثة في وسائل الانتاج ، ألا وهي اكتشاف الزراعة . وقد كانت هذه أهم ثورة عرفها العالم قبل الثورة الصناعية .

عرف الانسان الزراعة لأول مرة في وديان الانهار ، في مصر اولاً وفي بلاد ما بين النهرين ثانياً .

ويعتقد برتراند رسل ، ان الثورة الزراعية وجدت من المقاومة ما وجدته الثورة الصناعية . فالبدو الرعاة تصرفوا يومئذ كما تصرف المحافظون من اعداء الآلة في القرن التاسع عشر ، كرسكين ووليم موريس ، ممن ساءهم ان تغزو الآلة المجتمع الانساني ، وان تحل محل الانسان ، فطالبوا بتحطيم الآلات والعودة الى الصناعات اليدوية .

ولكن الزراعة انتصرت على الرعي في نهاية الامر ، لأنها كانت أوفر انتاجاً واكثر تنظيماً لحياة الانسان ، وبانتصار الزراعة انتصر الاستقرار على التنقل ، والحضارة على البداوة . وتحول الناس من الرعي الى الزراعة ، كما يتحول الناس اليوم من الزراعة الى الصناعة .

وكانت آخر ثورة استحدثها الانسان فأتمت مقوماته التي أهلته للدخول في الحياة المتحضرة ، هي اختراع الكتابة . وهكذا انتهت قصة ما قبل

التاريخ بمعرفة النار واللغة وأسلحة الصيد وترويض الحيوان والزراعة والكتابة . وكانت كل هذه هي الأجهزة الاساسية التي بنى بها الانسان حضارته .

ومنذ ان بدأ الانسان تاريخه المعروف حتى الثورة الصناعية التي تمت منذ مائتي سنة تقريباً ، لم يضف الى هذه المقومات الحضارية الا شيئين هامين هما : اختراع البوصلة التي ارتاد بها الانسان البحار ، واختراع البارود الذي غير اسلحة الانسان .

وانما قضى الانسان كل هذه الفترة الطويلة في اتقان كل هذه المقومات التكنولوجية التي اقام عليها حضارته ، وفي نشر حضارته بالسلم والحرب في مختلف ارجاء العالم ، وتعريف غيره من البشر عامداً وغير عامد ، بكل ما أتقنه من وسائل الإنتاج . كذلك قضى الانسان كل هذه الفترة الطويلة في انشاء النظم السياسية والدينية والفكرية والفنية التي تتمشى مع كل ما اصابه من تقدم تكنولوجي وفي نشر هذه النظم .

واخيراً قام الانسان منذ مائتي عام ، بأكبر ثورة عرفها منذ ان اكتشف الزراعة ، ألا وهي الثورة الصناعية التي تقوم على الانتاج الآلي وتطبيق العلم على الإنتاج . وقد سبق ازدهار العلم الطبيعي النظري ، الإنتاج الآلي بما يقرب من قرنين .

وتوصف هذه الثورة بأنها الثورة الكبرى ، لأنها قد قلبت علاقة الانسان بالطبيعة رأساً على عقب ، وتوشك ان تقلب رأساً على عقب علاقة الانسان بالانسان .

ويرى برتراند رسل في الثورة الصناعية ، ثورة انسانية تحريرية من اعظم طراز .

فالانسان عنده يتميز من الحيوان بأن الانسان سيد الطبيعة والحيوان عبدها ، والانسان المتحضر عنده يتميز من الانسان الفطري بأن الاول اكثر من الثاني تحرراً من أسر الطبيعة .

فالانسان المشتغل بجمع القوت او بمواجهة ضرورات الحياة ، لا يجد الفراغ الكافي للاشتغال بالعلوم او الآداب او الفنون او السياسة الخ ، فكل هذه وظائف انسانية لا سبيل الى تحققها ، الا اذا فاض الانتاج على الاستهلاك .

وقد كانت هذه الوظائف في الماضي مقصورة على الطبقات الممتازة في المجتمع ، وهي الطبقات التي توافر لأبنائها هـذا الفراغ الناتج عن فيض الانتاج على الاستهلاك ، فتركز العلم والادب والفن والسياسة الخ . اولاً في فئة محدودة هي الطبقة الارستقراطية ، ثم اتسعت الطبقة المتوسطة منذ الانقلاب الصناعي ، وشاركت الطبقة الارستقراطية القيام بهـذه الوظائف الانسانية العليا ، بفضل ما يسره لها الانتاج الآلي من فراغ . واليوم تسير الطبقة العاملة ايضاً بفضل انتشار هـذه الثورة الصناعية الى المشاركة في هذه الوظائف جميعاً .

غير ان تحرر الانسان من ربقة الطبيعة ، لم يصاحبه تحرر من ربقة ماضيه . ففتوحات العلم الحديث التي نحطم بها قيود الضرورة قيداً بعد قيد ، لا يتجاوز عمرها مائتي عام ، في حين يرسف الانسان نفسياً وخلقياً في اغلال تاريخه الطويل ، وعاداته التي رسخت في اعماقه منذ عهد الغاب وعصر الصيـد والطراد وآجال الذل المرير والجشع المقيت والخوف المتأصل والقسوة الضارية . فهو لا يزال يفكر في حل مشاكله بالعنف والتخريب وسفك الدماء ، وهو لا يزال يرى الحق من زاويته وحدها ، فخمس مجموع الانتاج الامريكي مثلاً موجه للتسلح . وبقية دول العالم تخصص لأدوات الدمار جزءاً مخيفاً من انتاجها او من دخلها القومي .

وقد دخلت الذرة الآن في حاضر البشرية دخولاً لا سبيل للخروج منه . ونحن نحلم أعذب الاحلام بمستقبل بنائي سعيد ، تسخر فيه الذرة وكل ما وصل اليه الانسان ، لتحرير الانسانية نهائياً من اغلال الطبيعة

مما يمكن ان تغدقه عليها من وفرة ورخاء ، يهيئان لهـا الفراغ الكافي للاشتغال بكل ما هو سام ونبيل . ولكننا نقف في الوقت ذاته على شفا هاوية اذا استخدمت الذرة في خدمة الحرب ، ولم تستخدم في سبيل السلام .

فالمشكلة اليوم اذن ، هي مشكلــة تأقلم او تكيف ، فإما ان تتأقلم الانسانية في نظمها الاقتصادية والسياسية والفكرية والاجتماعية لهذه القوى الانتاجية والتخريبية الجبارة التي جدت في العالم ، واما الكارثة والفناء والانطواء في متاحف الحفريات مــع الماموث والديناصور وغيرهما من الكائنات البائدة التي هلكت ، لأنها عجزت عن ان تتكيف مع ظروف الحياة .

٣

لخصت فيما سبق رأي برتراند رسل في علاقة الانسان بالطبيعة ، وكيف صور تاريخ البشرية المادي على انه سلسلة من المعارك ، خاضها الانسان مع الطبيعة ، ليتحرر من اسرها درجة درجة ، بفضل ما هداه اليه ذكاؤه من استنباط موارد ووسائل جديدة للإنتاج ، ومن انتصارات تكنولوجية مكنته من استغلال هذه الموارد والوسائل .

وبعد تحديد علاقة الانسان بالطبيعة ، يحدد لنا رسل علاقة الانسان بالانسان . فعلاقة الانسان بالانسان ، لا تقل أهمية في حفظ ذاته ، وفي رسم ماضيه وحاضره ومستقبله ، عن علاقته بالطبيعة .

كثيراً ما يقال عن الانسان انه حيوان اجتماعي بالطبع ، وهذا القول صحيح بغير شك ، ولكنه لا يمثل الحقيقة كلها . ففي الانسان جانب آخر من طبيعته ينتقص من هذه الاجتماعية ، ألا وهو الفردية . والانسان فردي بالطبع بمثل ما هو اجتماعي بالطبع ، وهذا من المظاهر التي تميزه من الحيوان .

فالاجتماعية المطلقة ، تسود مجتمع النمل والنحل والحيوانات الثديية ، رغم نزوعها الى شيء من الفردية خاضعة خضوعاً واضحاً لروح القطيع ولغرائز القطيع . اما الانسان فهو بين الكائنات وحده الذي تتصارع فيه الفردية والاجتماعية . وبينما نجد ان الحيوان يتكتل في قطعان بحكم الغريزة وحدها ، نرى الانسان يتجمع في قطعان ، عن تفكير ووعي لصيانة مصالحه ، فاجتماعية الانسان الغريزية ، تقف عند حدود معينة محدودة ، واوضح هذه الحدود هي الأسرة . ويلاحظ ان المصدر الاول لكل ما يشوب علاقة الانسان بالانسان من قلق ، هو تعارض المصلحة الفردية مع مصلحة المجموع .

واول تنظيم اجتماعي معروف بعد الأسرة هو القبيلة . ومنشأ هذا التنظيم غير معروف ، ولعل القصد منه كان فكرة الدفاع المشترك ، او لعله كان أسلوباً تعاونياً للصيد وما شاكله . وعلى كل ، فقد ازداد حجم القبيلة تدريجياً بتقدم الانسان .

ولازم هذا النظام مجموعة من التقاليد والعادات الاجتماعية والاخلاقية التي لها قوة القانون ، لصيانة هذا النظام كتكافل ابناء القبيلة . سواء في الانتاج او في رد الخطر الخارجي ، مهما قامت الشحناء بينهم في الظروف العادية .

ويلاحظ ان الكثرة الغالبة من علماء الاجتماع ، تجعل القبيلة سابقة على الأسرة .

وبتقدم الزمن ، لم يزد حجم القبيلة فحسب ، بل اندمجت بعض

القبائل المشتركة في البيئة والظروف بعضها في البعض الآخر ، ومنها ظهر تنظيم اجتماعي آخر ، هو الأمة . وحتى بعد ظهور الأمة ، ظل الولاء للقبيلة زمناً ، اشد وضوحاً من الولاء للأمة ، ولم يزُل هذا الشعور ، الا بفعل الدفاع المشترك . والتعبير الموضوعي عن الأمة ، هو الدولة .

وبعد نشوء الدول كان النازع الطبيعي فيها نحو تكوين الامبراطوريات .

فحجم الوحدة الاجتماعية اذن ، يسير الى اتساع . والذي يحدد طريقة هذا الاتساع ومداه ، عاملان : احدهما تكنولوجي ، والآخر نفسي .

ولما كان لا بد في كل تنظيم اجتماعي ، من حكومة مركزية أياً كان شكلها ، كان أنسب حجم للوحدة الاجتماعية هو الحجم الذي يسمح للحكومة المركزية صيانة الأمن فيها من ناحية ، وللدفاع عنها ضد الخطر الخارجي من ناحية اخرى . وقد ظلت الطرق حتى زمن قريب جداً ، هي الوسيلة الوحيدة التي تتمكن بها الحكومة المركزية من ارسال القوات في اي مكان تنشب فيه فتنة داخل نطاقها ، او تنقل بها الجنود لقتال العدو الخارجي .

فداريوس لم يستطع اقامة الامبراطورية الفارسية ، الا لأنه شق طريقاً من سوسة الى الساحل الغربي من آسيا الصغرى . وقد فشل رغم انتصاره في مد رقعتها الى بلاد اليونان ، لأن هذا الطريق وقف عند حدود الأناضول الغربية .

كذلك كانت الامبراطورية الرومانية تعتمد على الطرق . وحين انهارت تلك الامبراطورية ، اندثرت معها الطرق ، ولم يكن في الامكان قيام شيء مكانها ، الا ملكيات صغيرة تافهة لا رباط بينها الا حيث انقذ الاسلام الحضارة من الانهيار .

وقد ظلت الطرق العامل الرئيسي الذي يحدد حجم الامبراطوريات.

من داريوس الى نابوليون ، وكانت الحكومات تعتمـد على المشاة والفرسان في صيانة الأمن وفي الدفاع ، وكان الحصان أسرع وسيلة للنقل والانتقال .

وجاء اول تغيير هام باختراع القطار . والمظنون ان حملة نابوليون لروسيا ما كانت لتفشل ، لو ان القطار كان معروفاً في ايامه ، وبعد القطار جاء التلغراف ثم التليفون ، فربطـا الحكومة المركزية بأقصى الاطراف ، من حيث استقاء الانباء او ابلاغ الاوامر .

ثم جاءت الطيارة ، فمدت ذراع السلطة المركزية عبر المحيطات والفلوات ، وقد اصبحت أبعد نقطتين اليوم على وجه الارض على بعد يومين بالطائرة .

فمن الناحية التكنولوجية ، لم يعد هنالك اي حد لحجم الامبراطوريات او لحجم اي تنظيم اجتماعي او سياسي من اي نوع كان . بل ان تقدم وسائل المواصلات يعجل بقيام وحدة اجتماعية سياسية واسعة النطاق ، يمكن ان تشمل العالم كله ، تحكمها حكومة مركزية واحدة سواء أ كانت هذه الحكومة مركزاً لامبراطورية عالمية ، او مركزاً لائتلاف دولي من نوع الأمم المتحدة مثلاً .

ولكن العوامل النفسية في الامم والشعوب ، تؤخر قيام هذه الوحدة الضخمة وتقاومها ، وتجعل صيانة هذه الوحدة غير ممكنة ، الا بوسائل العنف والقمع . وهذه العوامل النفسية تتبلور في الفكرة القومية . فالفكرة القومية هي العدو الطبيعي للامبراطوريات .

والفكرة القومية ليست فكرة قديمة ، بل فكرة حديثة نسبياً ، ويمكن ان نقول : ان واضعة بذرتها هي جان دارك . فقبل جان دارك عرف العالم امبراطوريات تجمع شعوباً وأمماً مختلفة ، كالامبراطورية الرومانيـة والامبراطورية العربية ، وكانت هذه الأمم والشعوب راضية ، رغم اختلافها ، بالعيش داخل إطـار واحد كبير ، فيه حكومـة مركزية

واحدة .

وقد التهبت هذه الروح القومية في عصر النهضة ، ولا سيما في انجلترا ايام العصابات ، ثم اندلعت في فرنسا ايام الثورة الفرنسية ، وقد علمها نابوليون للألمان والروس ، وعلمها مترنخ للايطاليين ، وهكذا انتشرت في جميع ارجاء العالم . وهي اليوم القوة الوحيدة التي يمكن ان تعادل قوة الإخاء الإيديولوجي في العالم .

وقد اقترنت الروح القومية في كثير من الاحيـــان ، بفكرة التفوق العنصري ، كما اعتمدت في كثير من الاحيان على تزييف التاريخ عن قصد وعن غير قصد ، فجعلت كل امة تعتقد انها أرقى ارومة وأسمى عنصراً وأخصب ثقافة من غيرها من الأمم ، كما جعلت كل امة تفسر التاريـخ من زاويتها فقط . فالفرنسي مثلاً يتعلم ان نابوليون أوشك ان ينتصر انتصاراً ساحقاً في ووترلو ، لولا ان طعنه البروسيون من الخلف . والألماني يتعلم ان هزيمة ولنجتون كانت محققة لولا ان خف بلوخر الى نجدته . والانجليزي يتعـــلم ان ثبات الانجليز ومثابرتهم في القتال ، هما اللذان انزلا الهزيمة بنابوليون . وما كان دور بلوخر في ووترلو الا دوراً مساعداً فحسب . ولكن التلاميـــذ الانجليز ، لا يتعلمون تعليق ولنجتون نفسه على المعركة وهو « انها كانت شيئاً لطيفاً جداً » .

كذلك تحاول كل امة ان تثبت ان الذي اكتشف نظرية التطور او النظرية الذرية او قوانين الجاذبية او الأمريكتين ، عالم من علمائها ، او رائد من روادها .

فالتقدم التكنولوجي يربط العالم ربطاً ، ويمهد السبيل لقيام حكومة عالمية . ولكن الروح القومية تفك هذا الرباط وتمنع ظهور هذه الوحدة الشاملة .

وقد جرب العالم فكرة الاتحاد العالمي مرتين : في عصبة الأمم وفي الأمم المتحدة . وفي كل مرة تبين ان الروح القومية اقوى من فكرة

الاتحاد العالمي ، او ان الروح الفردية اقوى من الروح الاجتماعية .

الحل عند رسل هو اقامة حكومة مركزية في العالم ، تملك سلطة التنفيذ والتشريع والقضاء ، وتصل يدها الطولى الى أقصى أرجاء المعمورة لإقرار النظام فيها ، ولو باستخدام العنف ، وتنقذ الانسانية وحضارتها من الانقراض المحقق الذي ينتظرها لو نشبت فيها حرب ذرية .

ولا يجد رسل حرجاً في القول ، بأنه سيان لديه ان تقام هذه الحكومة المركزية بالتراضي بين الامم ، او بانتصار دولة من الدول العظمى وتوحيدها العالم قسراً ، وهو يستند في ذلك الى شواهد التاريخ التي تثبت ان حركات التوحيد القومي ذاته ، لم تتم في كل دولة على حدة الا بظهور قوة مركزية قاهرة ، تبسط سلطانها على الولايات او الامارات المحيطة بها ، وتصوغ منها دولة موحدة .

والتسلسل الطبيعي في نظره هو الاسرة ثم القبيلة ثم الامة ثم الامم المتحالفة ثم العالم كله .

وتكون اول واجبات تضطلع بها هذه الحكومة العالمية ، حل مشاكل ثلاث : مشكلة السكان ، والمشكلة العنصرية ، ومشكلة التطاحن المذهبي ، حتى تحقق الاستقرار المطلوب والسلام الدائم .

وما من شك في ان برتراند رسل حكيم من حكماء عصرنا ، اشتهر بكثرة دفاعه عن قضية السلام والعدالة الاجتماعية ، كما اشتهر بالدفاع عن الضعفاء ، وبالتنديد بالاستعمار .

ولكن الحل الذي يوصي به لإنقاذ البشرية والحضارة من الانقراض الذري ، هو من شطط الحكماء ، لأنه يوطىء لظهور حكومة امبراطورية يكون مسرحها العالم كله .

فقد يكون قيام الحكومة العالمية في يوم من الايام ، لازماً لصيانة السلام الدائم ، ولتعميم الرخاء في جميع ارجاء الارض ، ولإزالة الصراعات الإيديولوجية والعنصرية القائمة اليوم بين البشر . ولا بأس

من ان نسلم مع برتراند رسل ، بأن مستقبل الانسانية كله يتوقف على ظهور هذه السلطة المركزية التي يتحدث عنها .

ولكننا نتلفت حولنا ، فلا نرى اي دليل يدل على ان العالم قد نضج في الوقت الحاضر ، لظهور هذه الحكومة العالمية ، بل نرى ان ظهور هذه الحكومة العالمية في المستقبل القريب ، قد يعرض العالم لزعازع اشد خطورة عليه من اوجاعه الحالية .

فقيام دولة قومية ضخمة تملك ارقى الوسائل التكنولوجية بتوحيد العالم على غرار ما يقترحه برتراند رسل فكرة تقوم على التناقض .

فالدولة القومية بوصف انها قومية ، دولة تبلورت فيها المصالح القومية والعقائد القومية بخيرها وشرها ، هذه المصالح او العقائد التي يرى منها برتراند رسل مصدر الخطر الاول على السلام العالمي . وهي دولة يؤمن ابناؤها بتفوقهم العنصري والثقافي الخ ، على بقية دول العالم ويفترضون لأنفسهم حقوق السيادة على بقية اخوانهم في الانسانية ، وهذا ما يناقض فكرة الوحدة العالمية والحكومة العالمية التي لن يكون لها معنى او يكون فيها خير ، الا اذا طبقت مبادىء الحرية والاخاء والمساواة والعدالة ، وغير هذا كله من المبادىء التي تنشدها الانسانية لجميع رعاياها في كل ركن من اركان المعمورة .

وبعبارة اخرى ، فان قيام دولة قومية بتوحيد العالم ، يؤدي بالضرورة الى قيام دولة امبراطورية لا تغرب الشمس عن أملاكها بالمعنى الحقيقي لا بالمعنى المجازي . وينتهي باسترقاق امة كبيرة واحدة او مجموعة متواطئة من الامم تملك وسائل البطش والارهاب لبقية شعوب الارض القليلة العدد الضئيلة الموارد .

فالدولة القومية لا يمكن ان تؤتمن على انشاء الحكومة العالمية ، لأن الفكرة القومية تناقض الفكرة العالمية ، وأياً كان الرأي في هذه او في تلك ، فمحال ان ننتظر من حكومة تبلورت فيها الفكرة القومية ان تعمل

على خدمة جميع شعوب الارض على قدم المساواة .

وانما يقترب العالم من فكرة الاتحـــاد العالمي الحقيقي ، ومن فكرة الحكومة المركزية العالمية ، حين تسوده فلسفة انسانية ايجابية ، قوامها الإخاء الانساني ، والمساواة امام القانون وتكافؤ الحقوق ، ويغلب خير المجموع البشري على خير الامم فرادى ، وهــذا لن يكون الا اذا نزلت الدول الكبرى اولاً عن فكرتهـا القومية ، وآمنت قبل سواها بالمجتمع العالمي .

اما قبل ذلك فالقومية هي السلاح الوحيد الذي تملكه الامم الصغيرة الفقيرة ، لتحمي نفسها من قومية الامم القوية الغنية .

وبرتراند رسل يذكر شواهد كثيرة من التاريخ ، ليثبت ان حركات التوحيد القومي ذاته ، لم تتم الا بالعنف وفرض السلطان المركزي على الامارات والدويلات المحلية

ولكنه لا يذكر ان في التاريـخ شواهد اخرى تدل على ان اختفاء القوميات ، صغيرة كانت او كبيرة ، لم يتم الا حين استغرقت الفكرة القومية فكرة انسانية جامعة أعلى منها ، تسوي بين سائر البشر في الحقوق والواجبات ، كما حدث في العــالم المسيحي ايام العصور الوسطى التي امتدت نحو الف عام ، وايام العالم الاسلامي الذي امتد جملة قرون ، وان الفكرة العالمية لم تنقرض في العالم المسيحي ، او في العالم الاسلامي ، الا حين تحولت الى اداة سياسية قومية ، في يد بعض البابوات وفي يد بعض الخلفاء ، فتشقق العالم المسيحي والعالم الاسلامي الى قومياته السابقة لتحمي كل قومية نفسها من عدوان القومية المركزية .

فالفكرة العالمية لن تقوم لها قائمة ولن يكون لها معنى الا اذا اقترنت بايمان انساني قائم على الفكرة الانسانية ومدعم بالايديولوجيا الانسانية ، ولا يشترط ان تزيل هذه الفكرة الانسانية الفكرة القومية تماماً ، ولكن يجب ان تهذبها وتجعل منها أداة للدفاع عن النفس ، بعد ان كانت أداة

للعدوان على الغير ، ووسيلة لتعارف الاقوام وتفاهمها وتعاونها ، بعد ان كانت وسيلة قوم لاسترقاق غيرهم من الاقوام وصبغهم بصبغتهم .

ولا يشترط في الفكرة العالمية ان تكون قائمة على الدين والا تناحرت الاديان وتحول السعي الى ربط البشرية في عالم واحد ، الى صراع بين اقوام تسخر الدين الانساني – لخدمة القومية ، كما حدث مثلاً ايام الحروب الصليبية – بل وايام كان الغربيون يوفدون المبشرين الى البلاد المتخلفة ليمهدوا لهم الطريق .

بل اننا لا نعرف حركة ناجحة او ناجعة من حركات التوحيد التي حدثنا عنها برتراند رسل ، الا وكانت قائمة على الفكرة الانسانية قبل ان تقوم على حد السيف . فالاسكندر الاكبر غزا الامصار حقاً ولكن ما ان مات حتى انهار البنيان الشامخ الذي بناه ، لأن التاريخ لم يرو لنا انه كان ينشر مع الموت حياة انسانية جديدة . اما يوليوس قيصر ، فقد وحد المشرق والمغرب زمناً ، لان الرومان كانوا يوزعون « العدالة » الرومانية ، و « القانون » الروماني و « السلام » الروماني في بقاع الارض أينما نزلوا . وقد كانت هذه قيم ايجابية انسانية ، ربطوا بها اوربا زمناً ولم يتخل عنها الاوربيون حتى بعد ان دالت دولة الرومان .

كذلك ربط نابليون اوربا بما نشره فيها من مبادىء الثورة الفرنسية اكثر مما ربطها بمدفعيته ، فقد حطم نابوليون الاقطاع وحرر رقيق الارض خارج فرنسا ، وأرسى في العالم كله قواعد القانون الحديث . ولو لم تسبق جنوده افكاره ، لما ثار الاحرار في كل مكان على « القومية » الفرنسية التي بلغت قمتها في ايامه .

ولنكولن يوم وحد الولايات المتحدة ، كانت لديه رسالة انسانية خالدة ، هي تحرير العبيد . واذا كان قد أيد رسالته بالبارود ، فقد ذهب البارود وبقيت الرسالة .

فأين هي المبادىء الانسانية العليا التي تصلح اساساً لقيام مجتمع عالمي

تهيمن عليه سلطة تنفيذية واحدة ، وسلطة تشريعية واحدة ، وسلطة قضائية واحدة ؟

لا شك ان بذورها موجودة في « بعض » مواد ميثاق الامم المتحدة وفي اكثر مواد الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، ولكننا لا نزال بعد في اول الطريق ، والطريق لا يزال امامنا طويلاً غير ممهد . وخير الف مرة ان يتعثر العالم كما تعثرت الامم المتحدة من ان تضطلع دولة كبرى « قومية » او مجموعة من الدول باقامة هذه الحكومة العالمية من طريق الاكراه .

ولن ينزل الضعفاء عن القومية حتى ينزل عنها الاقوياء .

جَانْ پُول سَارتَر

عندما احتل النازي فرنسا إبان الحرب العالمية الثانية امتلأت تلك البلاد بالمعذبين وكان من اكثر الناس عذاباً رجل صغير ، بعينه حول شديد، يعمل مدرساً في مدرسة ثانوية يدرس الفلسفة والادب ويدرّسها . وكان هذا الرجل معذباً اكثر من غيره لأنه كان في مقدمة من واجهوا مشكلة الحرية — التي سلبت من بلادهم — بكل وجدانهم وفكرهم وشجاعتهم .

ودفعه العذاب الى تأمل القيود ، والبحث عن الحرية التي يحطم بها هذه القيود . وكان العذاب عظيماً فكان التأمل عظيماً والبحث عظيماً ايضاً .. وهداه تأمله وبحثه الى اعتناق تلك الفلسفة المشهورة التي يسمع بها كل الناس ولا يعرف حقيقتها الا الأقلون ، وهذه هي الفلسفة الوجودية التي اقترن اسمها باسم هذا المفكر الغريب الجسور جان بول سارتر .

وفي بحثه عن الحرية اشترك سارتر في حركة المقاومة ضد الالمان وسجن ، فيمن سجنوا من المقاومين . وفي ١٩٤٣ خرج جان بول سارتر على الناس بكتاب ضخم غريب تقرؤه فتحسبه طلاسم من معميات الفكر الالماني ، هو كتابه عن « الوجود والعدم » ثم يتضح للناس ان

هذه الطلاسم الفكرية ليست الا الدعامة الكبرى لفلسفة كبيرة هي فلسفة الحرية هــذه التي يسميها اصحابهـــا ويسميها الناس معهم : الفلسفة الوجودية .

واذا اردت ان تعرف ما الوجودية في كلمات فجوهر هذه الفلسفة هو حرية الانسان .

ولكن هذه الحرية التي يتحدث عنها سارتر واشياعه ليست بالحرية البسيطة التي يفهمها الناس ولكنها حرية هائلة مخيفة يرتجف منها اكثر الناس لأنهم يرتعدون امام مقدماتها ويرتعدون امام مسئولياتها . هي حرية يقف فيها الانسان في الكون وحيداً بلا عماد ، حرية يقف منها الانسان عارياً امام نفسه ويجابه مصيره بنفسه . لا يسأل الا نفسه عما كسبت نفسه .

فالوجودية عند سارتر في ذاته وجود بلا غاية،وجود سخيف في عالم لامعقول،والانسان موجود لا اكثر ولا اقل لا يعرف من اين أتى ولا الى اين هو ذاهب ، فهو بمثابة لقيط في مكان موحش،هو الطبيعة،لا يجد حوله ابآ ولا اماً وليس له ما يعتمد عليه الا نفسه، وكل ما يعرفه عن وجوده هو انه محكوم مسير تحكمه وتسيره قوى هائلة سحيقة بعضها لا يستطيع له دفعاً . فهو يأكل ليحيا فان انقطع عنه الطعام هلك،وهو يحب ويتناسل بقوة الجبر الذي لا يستطيع له دفعاً ، وهو يمرض ويبرد ويشيخ ويتعب،وهو يخضع لنواميس نفسية اجتماعية وكونية بعضها اقوى من ارادته .

فلا فرق اذن بين الانسان ، هذا الذي يحكمه الجبر وتسوقه الطبيعة ، وبين الحيوان الذي يحكمه الجبر وتسوقه الطبيعة ، لا فرق بين الانسان والحيوان الا في شيء واحد . وهذا الشيء هو الإرادة العاملة . نعم العقل هو الذي يميز الانسان عن الحيوان . الحيوان عبد ابدي للطبيعة لأنه محكوم من الخارج بقوانينها ومن الداخل بغرائزه . . اما الانسان

فهو الكائن الوحيد الذي يستطيع ان يقاوم الجبر ويتحرر من أسر الطبيعة وضعفها . وهو يستطيع ان يفعل ما لا يفعله الحيوان، لأن له عقلاً يفهم به الأشياء، عقلاً لم يحظ به الحيوان .

الانسان اذن وحيد في الكون ليس له ما يعتمد عليه الا نفسه . والإنسان اذن مسئول عن نفسه لأن له عقلاً يفهم به اغلال الحياة وارادة عاقلة يحطم بها هذه الاغلال . كل ما في الطبيعة عبد مسير الا الإنسان، فهو وحده حر مخير فلان له عقلاً فهو مختار . ولانه مختار فهو مسئول . الانسان عند سارتر مسئول. مسئول عن نفسه مسئول عن غيره .. فسارتر لا يقصد بالانسان فلاناً او علاناً وانما يقصد كل الناس كل افراد الأنسانية كل انسان مسئول . مسئول عن نفسه وعن بقية اخوته في الإنسانية .

واول مظهر عملي لهذه المسئولية عند سارتر هو الحرية . كل ما في الطبيعة يرسف في اغلال لا يستطيع الفكاك منها ، الا الانسان وحده فهو قادر على الحرية . بل اكثر من ذلك الانسان، لا تكتمل انسانيته الا اذا اكتملت حريته وبمقدار ما هو حر يمكن تسميته انساناً . فواجب الانسان الاول هو البحث عن الحرية والسعي اليهـا وتحقيقها . الحرية لنفسه والحرية لبني الانسان .

نعم الحرية من كل نوع . الحرية في السياسة . الحرية في المجتمع الحرية في الأخلاق . واذا كان الانسان يشترك مع بقية انواع الحيوان في خضوعه لأسر الجبر الذي يحكم حياته العضوية ، فـلا يزال امام الانسان عالم رحيب يحقق فيه حريته ويمارسها . وهـذا هو عالم القيم والقوانين التي تحكم الفرد والمجتمع . هذا العالم الرحيب من خلقه ومن ابتكاره فهو اذن من اختياره .

ليس في قوانين المجتمع ولا في قيم الأخلاق ما هو ثابت وازلي ولا يمكن تغييره. ليس في الانسان طبيعة انسانية لا يستطيع الانسان ان يغيرها

ويرقيها وينحو بها نحو خيره وكماله ، كل انسان قادر على صنع حاضره وتقرير مصيره . كل انسان يختار نفسه والانسان هو ما يختاره لنفسه في الحياة . الإنسان هو مجموعة اعماله .

ولأن كل انسان مسئول عن نفسه وعن اخوته في الإنسانية يخرج سارتر بالنتيجة الحتمية لهذه المسئولية ، وهي ضرورة « الالتزام » . فالمسئولية تصبح عبئاً والحرية تصبح شيئاً بغير معنى ما لم « يلتزم » الانسان بالدفاع عنها . الانسان لا يكون انساناً الا اذا « التزم » بشيء واحد ، وهذا الشيء هو قضية الحرية : الحرية لنفسه والحرية لبني الإنسان. الحرية في فرنسا والحرية في كل مكان .

الانسان الذي يستحق صفة الإنسان لا يلزم بالحرية ولكنه يلتزم بها بمحض اختياره .

من اجل هذه الحرية وقف سارتر وراء قضية الحرية في كل مكان . ليس له صديق دائم ولا عدو دائم . انما صديقه هو صديق الحرية وعده هو عدو الحرية .

من اجل هذا كافح سارتر الالمان والنازية سراً وجهراً حين داست بحذائها ارادة الشعب الفرنسي .

فلما ان فعل هذا هلل له الشيوعيون في كل مكان واعلنوا انه صديق الحياة. فلما نشر مسرحيته « الأيدي القذرة » عام ١٩٤٨ وصور فيها زعيماً شيوعياً مزيفاً يطغي لحسابه ويرتكب الجرائم باسم الجماهير الصاعدة . تنكر له الشيوعيون ورموه بكل ألوان السباب وهلل له المعسكر الغربي ايما تهليل . ولما هاجم اضطهاد الزنوج في امريكا وهاجم تفجيراتها الذرية ابغضه الأمريكيون ايما بغض وهتف له اليسار في كل مكان ، ولكنه لم يلبث ان ندد بالاتحاد السوفييتي ايام ثورة المجر فمجده الغرب وسبه الشرق بلا حساب .

وهو اليوم كما ترى يقود كتاب فرنسا وفنانيها في حملة رائعة دفاعاً

عن حق الجزائريين في تقرير مصيرهم تلك الحملة التي دوت اصداؤها في كل مكان منذ شهور قليلة حين وقع جان بول سارتر البيان المعروف ببيان الـ١٢١ ومنهم زوجته او صديقته الكاتبة الذائعة الصيت سيمون دي بوفوار والفنانة الكبيرة سيمون سنيوريه وطائفة كبيرة من اساتـذة الجامعات ورجال العلم والفن والقلم . فنالهم من عنت الجنرال ديجول شيء كثير .

وليس في مواقف سارتر المتناقضة هذه اي تناقض ، فهي جميعاً مواقف منطقية ومنتظرة لأنها تعبر تعبيراً طبيعياً عن فاسفته الوجودية : فهو وراء الحرية في كل شيء وفي كل موقف وفي كل مكان «يلتزم» بها وحدها ولا يلتزم بشيء سواها .

ومن يقرأ كتابه الصغير « الوجودية مذهب انساني » يجد انه برغم معارضته لكثير من القيم الأساسية في فلسفة الغرب يرفض الفلسفة الماركسية رفضاً باتاً . بل ويرفض كل الفلسفات التاريخية ، بما فيها مثالية هيجل لأنها تصور الإنسان على انه خاضع في حياته وتطورة لجبر مطلق خارج عنه ولا اختيار له فيه ، وهو جبر المادة او الاقتصاد من ناحية او جبر الروح والفكر المطلق من ناحيـة أخرى ، من كل ما ينفي مسئولية الإنسان عن حياته وعن مصيره .

هذه هي مشكلة الحرية التي يضعها جان بول سارتر امام كل انسان وهي حرية كما ترى مخيفة ومعقدة،وأخوف ما فيها ان يحس كل انسان انه مسئول عن نفسه وعن مصيره وعن معتقداته وعن سلوكه بحكم انه مختار،واعقد ما فيها ان هذا الاختيار لا يكون اختياراً راقياً الا اذا كان اختياراً بين امكانيات خصبة متعددة، وليس اختياراً بين امكانيات فقيرة قليلة. فأقرب الناس الى الحيوان رجـل سلبي يستسلم لما تتركه له الطبيعة الطاغية او المجتمع الطاغي من امكانيات محدودة ساذجة هي والجبر سواء بسواء. والانسان الراقي لا يحقق وجوده او وجوديته الا اذا

ارتقى وعيه وتعاطيه مع الحياة بحيث تمتلىء حياته بخصوبة لا حد لها وبامكانيات لا حصر لها،وبحيث يصاب « بحيرة الاختيار » من هذه الامكانيات الخصبة المتعددة وبحيث يصاب بالقلق الدائم ، القلق العميق، الذي لا مخرج منه الا الاختيار الراقي،اختيار افضل الاحتمالات والالتزام بكل قضية تخدم خيره وخير الانسانية . وليس من قضية عند سارتر تخدم خير الانسان والانسانية ارقى من قضية الجزائر : الحرية للنفس والحرية للغير .

هذا هو القلق الوجودي الذي دعا اليه جان بول سارتر وأشياعه : قلق دائم في سبيل مزيد من حرية الإنسان وتعميق قدرته على الاختيار والنمو العامل الواعي .

من اجل هذا عادى سارتر كل العقائد والتقاليد التي تصور الانسان على انه مجرد اداة في يد الطبيعة او مجرد كائن سلبي ، تحكمه نواميس في الطبيعة او المجتمع خارجة عن ارادته . ومن اجل هذا عادى سارتر كل العقائد والتقاليد التي تشد الانسان الى الأرض شداً وتسلبه القدرة على تغيير مصيره .

هذا هو صاحب ذلك الكتاب الفلسفي العظيم « الوجود والعدم »وهو كتاب ان قرأه غير المتفلسفين لم يفهموا منه حرفاً واحداً .

ولكن سارتر الفيلسوف خرج عن سنة الفلاسفة فعبر عن آرائه الوجودية بالأدب وبالسلوك .

كتب القصة الطويلة وكتب القصة القصيرة .

وكتب المسرحية وكتب المقال .

كتب قصة « الغثيان » وهي قصة تصور حياة مدرس فرنسي متفتح في بلدة فرنسية صغيرة تافهة الطبيعة فيها جملة الحياة فيها مملة والناس مملون والمجتمع فيها قائم على الزيف وكل ما فيها يثير في النفس الحية الغثيان. وصور في هذه القصة كيف واجه هذا المدرس فريسة الملل

والزيف ، مشكلة الملل والزيف بقبوله عزلة الفكر الحر وبرفضه ان يشاركه في حياة اللاصدق التي انبنى عليها مجتمع هذه القرية الظالمة.
نعم الانسان القلق الممزق الذي يرفض في « تعال » واحتقار كل « سخيف » و « لامعقول » في الحياة هو الانسان الوجودي الصحيح.

« الباب المغلق » و « المومس المحتشمة » و « الذباب » و«الايدي القذرة » و « الحائط » و « اسرى التونا » و « المواقف » كل هذه وغيرها آثار أدبية كتبها جان بول سارتر الى جانب اشرافه على مجلة « تان موديرن » او « العصر الحديث » التي تجمعت فيها خلاصة الفكر الجديد في فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية وفي هذه المسرحيات والقصص والابحاث لا يتعرض سارتر لشيء الا لمشكلة الحرية ومقامها في النفس الإنسانية وفي المجتمع الانساني ويرسم فيها مشكلة الانسان الثائر على الجبر ، ومشكلة الانسان الساعي الى الاختيار ، ومشكلة الانسان الرافض المتحدي، الرافض لكل القيود المتحدي لكل الاغلال.

حتى في حياته الشخصية يأبى سارتر وزوجته او صديقته الكاتبة الوجودية الكبيرة سيمون دي توفوار تمشياً مع الفلسفة الوجودية ، ان يرتبطا بقيد الزواج، وهما مع ذلك يسيران مسيرة الازواج المخلصين بغير قيد يربطهما من الخارج، نحو عشرين سنة. فحين تعارفا وتحابا منذ زمن بعيد عرض سارتر على سيمون دي بوفوار الزواج ، فقالت : لا، انما نتزوج بمحض الاختيار. الآن وفي كل وقت من الأوقات. والعقد الشرعي فيه املاء يحد من الاختيار : فليكن زواجنا اذن زواجاً قائماً على التراضي بلا مستعبر ولا املاء، فإن بقينا معاً فذلك لأننا نختار ذلك بمحض ارادتنا وليس لأن المجتمع يقرر لنا ما ينبغي ان نفعل ونكون قد بقينا معاً.

دع كل الزهور تتفتح !

صدرت منذ ايام الترجمة العربية لبحث وضعه حديثاً ماوتسي تونج رئيس جمهورية الصين الشعبية ، واسم هذا البحث « معالجة المتناقضات بين صفوف الشعب » ، وقد قدم لهذه الترجمة ناشرها وهو الاستاذ لطف الله سليمان بمقدمة تحليلية علمية يوضح فيها بعض ما أصاب الفكرة الاشتراكية من تطور نتيجة لتحول بعض المجتمعات خارج الاتحاد السوفييتي كالصين ويوغوسلافيا الى مجتمعات اشتراكية .

والبحث في مجموعه يدور حول المشاكل الناشئة عن الانتقال من القديم الى الجديد في المجتمع الصيني بالذات . وليس هذا مجال مناقشة التطورات التي جرت في الصين منذ استقرت مقاليدها في يد ماوتسي تونج واشياعه ولكن للأدباء والفنانين والنقاد ورجال الفكر بوجه عام نصيب في هذا الكتاب الصغير : ففيه دفاع عن حرية الفن وحرية الفكر وحرية النقد بليغ ، وفيه حسم لما يمتري به بعض الممترين من اصحاب اليمين واصحاب اليسار من ان حرية الفكر والشعور والتعبير تختفي في مجتمع قائم على التخطيط او ينبغي ان تختفي .

وانا ما ذكرت قضية الحريات المعنوية الا وذكرت معها دفاع الشاعر

الانجليزي العظيم ملتون صاحب ملحمة « الفردوس المفقود » عن حرية العقيدة وحرية التعبير في مقاله المشهور « الاريوباجيتيكا » ، ثم دفاع الفيلسوف الانجليزي جون ستيوارت ميل عن حرية الرأي وهو موضوع كتابه المشهور « في الحرية » ، ثم دفاع الاستاذ هارولد لاسكي عن الحريات السياسية ولا سيما الحريات المعنوية في كتابه المشهور « الحرية في الدولة الحديثة » .

واني لأستطيع مطمئناً ان اضم الى هذه الكتب الثلاثة كتاباً رابعاً هو كتاب ماوتسي تونج هذا الذي نتحدث عنه ، او على الاصح بعض صفحات من هذا الكتاب الذي لا يتخذ من الحرية موضوعاً له ولكنه يفرد للحريات المعنوية باباً من ابوابه باعتبارها مشكلة من المشاكل التي يواجهها المجتمع الصيني الحديث .

فماوتسي تونج يوصي باتباع اربعة شعارات هي :

١ — « دع مائة زهرة تتفتح » .
٢ — « دع مائة مدرسة فكرية تتصارع » .
٣ — « التعايش الطويل الأمد » .
٤ — « الإشراف المتبادل » .

بل هو يوصي بأن توضع هذه الشعارات في المقدمة ويدافع عنها قائلاً :

« ان سياسة دع مائة زهرة تتفتح ، ودع مائه مدرسة فكرية تتصارع ، انما تهدف الى تشجيع ازدهار الفنون وتقدم العلم ، وتهدف الى تمكين الثقافة الاشتراكية من النمو في بلادنا . فالاشكال والانماط المختلفة للفن يمكنها ان تنمو بحرية ، ويمكن للمدارس العلمية المختلفة ان تتصارع بحرية . نحن نعتقد ان اتخاذ اجراءات ادارية لفرض نمط فني خاص او مدرسة فكرية معينة ومنع اخرى ، مضر لنمو الفن والعلم ، ويجب ان تحسم مسائل الصواب والخطأ في الفنون والعلوم

خلال المناقشة الحرة في الدوائر الفنية والعلمية ، وفي اثنـــاء النشاط العملي في الفنون والعلوم . ويجب ألا تحسم هذه المسائل بطريقة مختصرة، فغالباً ما نكون في حاجة الى فترة اختبار لنقرر ما اذا كان شيء مـــا صحيحاً او خاطئاً . وكثيراً ما كانت الأشياء الجديدة الصحيحة تفشل في الماضي في البداية في اكتساب اعـــتراف أغلبية الناس بها ، وكان عليها ان تنمو بطرق ملتوية وبعد نضال . وكثيراً ما كان ينظر لأول وهلة الى الاشياء الطيبة ، لا على انها زهور عاطرة ، ولكن على أنها أعشاب سامة . وقد رفضت نظرية كوبرنيكوس عن النظام الشمسي ، ونظرية داروين عن التطور ، كنظريات خاطئة ، وكان عليها ان تنتصر على مقاومة مريرة » .

ولقد ألفنا ان نجد مثل هذا الدفاع في كتابات المفكرين الديمقراطيين الليبراليين ، المتمسكين بالحرية بمعناها التقليدي المطلق القديم ، وألفنا ان نجد نقيضه في كتابات مفكري التخطيط الاجتماعي من اي نوع كان ، ومنه التخطيط الاشتراكي ، ولا سيما دعاة المجتمع الخالي من الطبقات .

ومن هنا اهمية اقوال ماوتسي تونج . فهذه اول مرة في حدود علمي نجد فيها توفيقاً صريحاً بين مبدأ التخطيط الشامل الذي تعمل الاشتراكية الشاملة على تحقيقه باسم التحرير الاقتصادي وبين حرية الفكر والشعور والتعبير ، تلك الحرية التي تعمل الديمقراطية على تحقيقها باسم حقوق الانسان .

فماوتسي تونج يحدد الهدف الذي يريد تحقيقه بأنه ازدهار الفنون وتقدم العلوم وتنمية الثقافة الاشتراكية في بلاده . وهو يرى ان الفن والعلم والثقافة من اي نوع كانت لا يمكن ان تفرض فرضاً « بالاجراءات الإدارية » على حد تعبيره ، وانما تنمو وتؤتي ثمارها في جو من الحرية وضوء الشمس . بل هو يرى ان القسر في شئون الفن والعلم والثقافـــة يضر ولا ينفع ، فضلاً عن انه غير مجد كما يثبت لنا تاريـــخ الفكر

من أقدم العصور .

فالمنهج عنده ان نترك كل الزهور تتفتح وتنضج أريجها تحت انفاس الناس فإن كانت ذات اريــج اجتذب الناس أريجها وإن كانت مجرد ألوان باردة لا عطر فيها تركناها لتذبل ولم نأسف عليها حين تذبل .

فأنت اذن في العالم الذي يعيش فيه ماوتسي تونج ، اذا طابق القول العمل ، تستطيع ان كنت من اهل الفن ان تكون فناناً واقعياً او فناناً رومانسياً او فناناً رمزياً او فناناً وجودياً او فناناً سبرياليّاً او فناناً كلاسياً تقليدياً اذا أردت دون ان تتعرض لتعسف من الدولة او من بقية مواطنيك ، فإن لم تعجبك مدرسة من مدارس الفن هذه ، ففي مستطاعك ان تنشيء لنفسك ولغيرك مدرسة جديدة لم يسبقك اليها احد، وان كنت صاحب رأي في الحياة او في المجتمع او صاحب نظرية في اي علم من العلوم فالحال نفس الحال . وإنما الذي يثبت سلامة فنك واتزان فكرك وصواب علمك هو « المناقشة الحرة » بين رجال الفن والادب والعلم « والنشاط العلمي » في مجال الفنون والآداب والعلوم .

فأين هذه المعاني الجميلة من قول بعض الفنانين والأدباء والعلماء انك لن تكون فناناً ولا أديباً ولا عالماً إلا إذا اتبعت مدرسة معينة بالذات هي المدرسة التي ينتمون اليها ؟ فان كانوا من أصحاب الواقعية أو المادية ضاقوا بكل ما خرج عن المذهب المادي ضيقاً معيباً ولو كان الامر بيدهم لحرموه تحريماً . وإن كانوا من أصحاب المدرسة الروحية أو المدرسة الكلاسية التقليدية في الفن أو في الادب أو في العلم أو في اي وجه من وجوه التفكير الانساني نادوا بالويل والثبور كلما رأوا شططاً عن مذهبهم ؛ ولو قدر لهم لسحقوا كل مخالف وكل جديد ؟

لقد كان ارسطو يعلمنا ان الحق واحد ومطلق ، وإن الشيء لا يمكن ان يجمع بين نفسه وبين نقيضه وان التناقض سبيل الخطأ .

فعلمنا افلاطون ان التناقض سبيل الصواب ، لأن الحق لا يظهر الا

بالجدل وبظهور التناقض في الأقوال والافعال والاشياء .

وقد كمل منطق افلاطون منطق ارسطو ، ولا اقول نقضه كما يذهب البعض ، فعلمنا افلاطون كيف نصل الى الحقيقة في عالم متغير ابداً متجدد أبداً ، كما علمنا ارسطو كيف نصل الى الحقيقة في عالم ثابت الاركان .

ولست ادري ان كان ماوتسي تونج ممن يحفلون بالفلسفة في حد ذاتها ، ولكن ايمانه العميق بمبادئه من ناحية وايمانه بضرورة تعدد المبادىء وتصارعها من ناحية اخرى هو التطبيق العملي لمنطق ارسطو ومنطق افلاطون معاً .

كذلك الشعار الذي يسميه ماوتسي تونج « التعايش الطويل الامد » شعار يدل على عمق فهمه لطبيعة الفكر الانساني القائم على التناقض في سبيل الوصول الى الصواب .

فهو رغم ايمانه بمذهب معين من مذاهب الفكر لا يقول بالتعايش المؤقت بين مذهبه وغيره من المذاهب ، ذلك التعايش الذي تمليه ضرورات معينة رهينة بأوقاتها ، او ذلك التعايش النهاز للفرص الذي يسميه البعض تاكتيكاً والبعض الآخر استراتيجية . ولكنه يقول بالتعايش الطويل الأمد لأنه يعلم ان الاهتداء الى الفكر السليم والعلم الصحيح لا يتحقق بين يوم وليلة او بين سنة وسنة . وهو يضرب المثل بنظرية كوبرنياك في الفلك وبنظرية داروين في النشوء والارتقاء ليدلل على ان تصارع الافكار حتى في المجال العلمي البحت قد يمتد عشرات السنوات ، ولعله يمتد في بعض الاحوال قروناً طويلة . والفيصل فيه دائماً ليس القسر او الإجبار وانما الاقتناع القائم على المعرفة .

اما نظرية ماوتسي تونج في « الاشراف المتبادل » فهي التبديل للنظرية القائلة « بالنقد الذاتي » ، وهي نظرية ليست شائعة بين المتطرفين من اهل اليسار فحسب ولكنها شائعة بين المتطرفين من اهل اليمين كذلك .

فالاصل في نظرية « النقد الذاتي » ان جميع ابناء المجتمع متفقون في الايمان بمذهب واحد او بايديولوجيا واحدة تقوم بينهم مقام الدين الذي لا يختلف في اركانه اثنان ، وان وظيفة النقد في هـــذا المجتمع قاصرة على دراسة التطبيقات العملية لهذه الايديولوجيـــا ومدى مطابقتها للمبادىء النظرية او انحرافها عنها ، وهي قاصرة على تفسير الفقهاء لما هو غامض في هذه المبادىء وتخريجهم لما هو مجمل منها .

اما نظرية ماوتسي تونج في « الاشراف المتبادل » فهي تفترض تعدد المذاهب او الايديولوجيات في المجتمع ، وتفترض ان تعارض هذه المذاهب هو السبيل الوحيد لغربلتها وتبين الفاسد منها من الصحيح . فحيث يسود مبدأ « الاشراف المتبادل » يشرف اتباع كل مذهب على تقويم افكار اتباع غيره من المذاهب ومراقبة تطبيقهم لما اعتنقوا من الآراء .

ويرى ماوتسي تونج ان هـــذه المبادىء الديمقراطية مستوحاة من الظروف التاريخية التي أحاطت بتطور الصين في ماضيها وتحيط بها في حاضرها . وهو يصف هذه المبادىء بأنها مبادىء تصلح للمجتمع المتعدد الطبقات كالمجتمع الصيني مثلاً « فان البروليتاريا يمكن ان تعتمد عليها ، وكذلك البورجوازية والناس الآخرون » .

هذه هي الاركان الأربعة للتفكير وللتعبير في ديمقراطية الصين الشعبية كما أرساها الرئيس ماوتسي تونج . وهي تعد تحولاً جديداً في التفكير الاشتراكي او إضافة جديدة الى التراث الاشتراكي ان كنت تؤثر هذه العبارة .

ضبط البروليتاريا

١

كشف جوليان هكسلي ، استاذ البيولوجيا والمدير السابق لمؤسسة اليونسكو ، في كتاب له اسمه « مقالات في العلم الشعبي » عن حقيقة الدوافع التي تحدو بكثير من ابناء الطبقات العالية في المجتمع الى الدعوة لتحديد نسل الطبقة العاملة . فقد كتب يقول : « ان ابرز الحقائق المتصلة باحصاءات السكان الحديثة هبوط معدل المواليد في القرن الاخير هبوطاً سريعاً . وقد لوحظ هذا بوضوح شديد في الطبقات العالية . ولا سيما في أسر الفنيين والمثقفين ، ولوحظ بدرجة اقل بين العمال الفنيين ، فأقل بين العمال غير الفنيين ، وكان الهبوط على أقل درجاته في احياء الفقراء » .

ويخيل الي ان هذا هو المصدر الحقيقي لذلك الجزع الذي ينتاب ابناء الطبقات العالية ازاء تكاثر طبقة البروليتاريا .

فأبناء الطبقة المتوسطة مثلاً يحددون نسلهم في الظاهر بارادتهم وفي الواقع بغير ارادتهم لتقل الافواه المستهلكة لدخل الاسرة، وبالتالي يحظى

كل منهم بنصيب اوفر من ذلك الدخل ينفق على رفع مستواه المعيشي. فبدلاً من ان يكون لرب الاسرة عشرة ابناء تسوء تغذيتهم ويرث ملبسهم ويقف تعليمهم عند المراحل الاولية وتقل العناية بتنشئتهم، فهو يؤثر ان يكتفي بثلاثة تحسن تغذيتهم ويرقى هندامهم ويتم تعليمهم في الجامعات، ويجد الاب والام والمجتمع عامة الوقت الكافي والجهد الكافي للعناية بتنشئتهم. وفي ذلك يقول جوليان هكسلي: « الكم ام الكيف في السكان ؟ من ذا الذي يتردد في اختيار الكيف ؟ » لهذا يجب ضبط نسل البروليتاريا اقتداء بما تفعله الطبقة المتوسطة.

ومن كل هذا تتفرع طائفة من الحجج في الدفاع عن ضبط النسل، منها مثلاً ان كثرة الحمل تجهد المرأة وتضعف نسلها وبذلك تخرب نصف المجتمع، ولكن اهم هذه الحجج ثلاث:

١ ـ ان كثرة النسل تنشر الفقر. وانتشار الفقر ينشر القلق الاجتماعي.

٢ ـ اننا لم نر دولة تشجع تكاثر السكان الا اذا كانت دولة عسكرية توسعية تطلب وقوداً للمدافع. واذا كان لا بد على اسوأ الفروض من إبادة الفائض من البشر فمن الرحمة بهم ان يبادوا قبل ان ينعموا بالحياة، اي من طريق ضبط النسل.

٣ ـ ان تحريم رجال الدين ضبط النسل تحريم غير سليم فهو يقوم على ان الهدف السماوي من الزواج ومن الصلة الجنسية عامة هو اثمار الاطفال، ومن تدخل في هذا فقد تدخل في الحكمة السماوية من ناحية، وجعل من الحياة الجنسية عربدة تتنافى مع الاخلاق من ناحية أخرى. وهذا التحريم مردود عليه بأن الله حين خلق الانسان انما اراده ان ينظم شئونه بنفسه، وان « التابو » اي التحريم الذي يفرضه المجتمع على العلاقة الجنسية في ذاتها خرافة من بقايا الماضي. وقد كان هذا التابو

قائماً على التدخين وعلى استعمال الكلوروفورم في الجراحة وعلى كل جديد عند نشأته ، ولكنه صائر الى زوال مع الايام كما يقول جوليان هكسلي .

كل مشكلة يدور البحث فيها في حلقة مفرغة يعبرها عنها الناس بحيرتهم فيما اذا كانت الفرخة اصل البيضة ام البيضة اصل الفرخة .

لهذا كانت الحيرة فيما اذا كان التكاثر اصل الفقر ام الفقر اصل التكاثر .

والاقتصاد البورجوازي بوجه عام يقول بأن التكاثر اصل الفقر ، ويشبه الدخل القومي بالفطيرة التي كلما زاد عدد الافواه ، قل نصيب كل منها ، وبالتالي لم يشبع منها احد . والعلاج فيه هو انقاص عدد الافواه .

والاقتصاد البروليتاري بوجه عام يقول بأن الفقر اصل التكاثر . بل ان كلمة بروليتاريا نفسها معناها الطبقة الولود او شديدة الخصوبة كثيرة النسل التي لا تخدم الدولة بمالها ولكن بأبنائها . والاقتصاد البروليتاري يرى ان الفقر يسبب كثافة السكان لان كل ابن يولد للاسرة الفقيرة ليس عبئاً عليها بل مصدراً جديداً من مصادر دخلها . فتوالد الفقراء هو سبيلهم الى رفع مستواهم المعيشي ، وهو اشبه شيء بانشاء الجمعيات التعاونية على نطاق فطري . والعلاج في هذا الاقتصاد العمالي هو تكبير الفطيرة وتحسين التوزيع لا تقليل عدد الافواه . والفطيرة هنا هي الدخل القومي الحاصل من الانتاج .

فالطبقة المتوسطة قليلة الولد لانها متوسطة ، وليست متوسطة لانها قليلة الولد .

وحين يقترب مستوى الطبقة العاملة من مستوى الطبقة المتوسطة

بازدياد دخلها الحقيقي وبرقيها وفسادها معاً بأسباب المدنية سوف تعمد هذه الطبقة من تلقاء نفسها الى ضبط نسلها والى طلب المشورة والتوسل الى ذلك بكل سبيل .

وحين يرتفع دخل العامل الحقيقي فلا يكون بحاجة الى استثمار عشرة اولاد فوراً لاكتساب القوت اليومي ، سوف يؤثر من تلقاء نفسه استثمار ثلاثة اولاد استثماراً طويل الاجل بادخالهم المدارس وربما الجامعات . وحين يتعود العامل النظافة وقراءة الصحيفة يومياً والكتاب احياناً ومتابعة الراديو والسينما والمسرح والاستضاءة بالكهرباء وربما شراء بعض الاجهزة التي تنتجها المدنية الحديثة بخيرها وشرها فسوف يهتدي من تلقاء نفسه الى ضرورة الحد من نسله .

بل سوف ينظر الى كل ولد جديد نظره الى دخيل رذل غير مرغوب فيه يريد ان يقاسمه دخله ويحرمه من نعيم المدنية الذي اعتاد عليه . وحين يتدهور عدد السكان نعود فنطالب المواطنين بالاكثار من النسل — كما يحدث الآن في دول الغرب .

اما قبل ذلك فان الدعوة الى تحديد النسل صرخة في واد .

عندئذ فقط يحدث ما يقول به جوليان هكسلي ، وهو ان المجتمع يعوض بالكيف ما يفقده من كم .

فاذا حدثت المعجزة وامكن تحديد النسل بغير اجراء هذا التحول الاقتصادي والاجتماعي في حياة الطبقة العاملة فسوف تكون خسارة المجتمع خسارتين : خسارة في الكم دون تحسن في الكيف .

من اجل هذا حدث في عام ١٩٢٤ ايام حكومة العمال ببريطانيا ان بعض الهيئات الصحية في احياء الفقراء بلندن « حي باترسي وحي ستبني » طلبت الى وزارة الصحة البريطانية الاذن لها باعطاء الارشادات العملية عن ضبط النسل ، فرفضت الحكومة الاذن لها بذلك وهددت

بسحب الترخيص الذي تمارس بموجبه تلك الهيئات نشاطها .

ولعل في موقف حكومة العمال هذا بعض المغالاة .

فليس في تقــديم المشورة لمن يسعى اليها ضرر ، وانما الضرر في فرض المشورة على غير طالب لها .

المجاعة

هناك علم جديد اسمه علم السكان ، واسم هذا العلم في لغات الغرب « الديمغرافيا » ، وهو علم خطير ، يدخل اليوم في اكثر الدراسات الاجتماعية والاقتصادية ، وتعقد من اجله المؤتمرات ، وتنظم الحلقات .

تقول : ولكل علم موضوع وهدف ، فما موضوع علم السكان وما هدفه .. اما موضوع علم السكان ، فهو السكان بطبيعة الحال . السكان في كل بلد من بلاد الارض ، والسكان في العالم كله ، لا احصاؤهم وبيان عددهم اليوم فحسب ، بل احصاؤهم وبيان عددهم ومعرفة توزيعهم على كرة الارض في كل العصور ، في الماضي وفي الحاضر وفي المستقبل . اما هدفه فهو دراسة الاسباب الخفية والظاهرة التي تسبب زيادة السكان او نقصهم ، واستخلاص القوانين السكانية والطبيعية والاجتماعية والاقتصادية التي تحكم زيادة المواليد او نقصها ، وزيادة الوفيات او نقصها ، ان كانت هناك قوانين ، فمعرفة عوامل تكاثر الجنس البشري ، وعوامل فنائه ، خطوة اولى في سبيل المحافظة على هذا الجنس ، حتى لا ينقرض كما انقرضت اجناس اخرى من الاحياء من قبل ، وهي ايضاً خطوة اولى في سبيل التنسيق بين تكاثر السكان ونمو الانتاج ، حتى يحظى كل فرد من افراد الانسانية بنصيب كاف

من الغذاء المادي والروحي الذي يكفل نموه نمواً سليماً ، ويكفل له اكبر قسط ممكن من السعادة في هذه الحياة .

وقد انتهى اكثر علماء السكان ، الى ان هناك علاقة ضرورية بين زيادة السكان او نقصهم ، وبين زيادة الغذاء ونقصه ، او كما يقول اللورد بويد أور المدير العام السابق لمنظمة الأغذية والزراعة التابعة لهيئة الامم المتحدة : « ان حجم السكان محدود بالمتوافر من الغذاء ، كما هو الحال بين انواع الحيوان الاخرى » .

نقول : وهذا امر بديهي ، فلسنا بحاجة الى علماء في السكان او في غير السكان ، لنكتشف هذه الحقيقة الواضحة ، ولكن سواء أكانت واضحة او غير واضحة ، فالاهتمام بها وابرازها ، يترتب عليه خطير الامور .

فمن قائل : ما دام الامر كذلك ، وما دام انتاج الغذاء في العالم كله ، او في وطن بعينه محدوداً ، فلا بد اذن من ضبط النسل ومن تحديد السكان ، حتى تقل الأفواه الآكلة ، فيزداد نصيب كل مواطن او كل انسان من الطعام .

ومن قائل : بل انه لا حدود يمكن ان تحد انتاج الغذاء في العالم ، فما دام في الانسان عقل خصب ونفس عاقلة وإرادة قوية للحياة تغلب إرادة الموت فيه ، فهو قدير على ان يجعل من الفدفد القواء ، والصحاري الجرد تربة خصبة تملأ الدنيا بالخير والبركات ، وان يجعل الارض الخصيبة اشد خصوبة وأوفر انتاجاً . فيتكاثر الناس ما شاء لهم الله او الطبيعة ان يتكاثروا ، فلن يهلكوا من كثرة التكاثر ، فان هلكوا فذلك من شيء آخر ، وهو التطاحن او القعود ، وهما من امراض النفس لا من امراض الطبيعة . والانسان لن يكون سيداً للطبيعة ، الا اذا كان سيداً على نفسه اولاً ، فإن تحقق له ذلك كما بقي امره يسير .

وسواء أكنت من هذا الفريق ام ذاك ، فهذا لا يغير من الموقف

كثيراً ، وهو ان حجم السكان ، اي مجموع عددهم محدود بالمتوافر من الغذاء .

تقول : وكيف تعرف ان هذا الكلام صحيح ؟

وهنا يجيبك علماء السكان قائلين : ان مجموع سكان العالم قبل اكتشاف الزراعة ، اي قبل عشرة آلاف سنة او نحوها ، كان نحو مليون نسمة لا اكثر على وجه التقدير ، وباكتشاف الزراعة زاد المتوافر من الغذاء ، حتى بلغ في سنة واحد ميلادية نحو ٢٧٥ مليون نسمة ، موزعين على الوجه التالي : ١٠٠ مليون في الهند ، و٧٠ مليوناً في الصين ، و٥٤ مليوناً في الامبراطورية الرومانية ، والباقي في اجزاء العالم الاخرى . وقد كانت الهند والصين والامبراطورية الرومانية وهي تشمل مصر والشرق القديم وأغلب دول اوربا ، البقاع الوحيدة في العالم ، حيث تطورت الزراعة .

ولا تحسب ان هذه الارقام قد وضعت جزافاً ، فقد اجري في الامبراطورية الرومانية تعداد في سنة ٥ ميلادية ، يمكن ان تستخلص منه بعض التقديرات . كذلك لا تحسب ان هذه الارقام مقدسة منزلة من السماء صحيحة الى اقرب مليون ، فما هي الا تقديرات من اجتهاد العلماء ، وقد يجد من الكشوف العلمية ما يدخل عليها بعض التعديل .

ومن هذا ترى ان نمو السكان في العالم القديم ، كان بطيئاً ، فهو قد ازداد من مليون الى ٢٧٥ مليوناً في ثمانية آلاف سنة ، وكان معدل هذا النمو او الزيادة اقل من ٣٠٠٠٠ نسمة سنوياً ، بين سنة ٨٠٠٠ ق.م. وسنة ١ ميلادية .

اما معدل نمو السكان من سنة ١ ميلادية الى سنة ١٦٠٠ ميلادية ، وهي الفترة التي تسمى عادة بالعصور الوسطى ، فقد ازداد الى نحو ١٠٠,٠٠٠ نسمة سنوياً على وجه التقريب ، وهذه لا شك ، زيادة واضحة .

ولكن الزيادة الحقيقية في معدل نمو السكان ، وفي مجموع سكان العالم لم تبدأ الا منذ عصر النهضة ، او ما يسمى بالعالم الحديث ، اي منذ سنة ١٦٠٠ ، وقد ظل معدل هذه الزيادة في ارتفاع مطرد جيلاً بعد جيل ، حتى بلغ تعداد سكان العالم نحو ٢٥٠٠ مليون نسمة وتجاوز معدل الزيادة السنوية الآن ٣٥ مليون نسمة ، اي ان سكان العالم يزدادون الآن سنوياً نحو ٣٥ مليون نسمة .

وليس هناك من سبب واضح لهذه الزيادة الخطيرة في عدد السكان الا تقدم العلوم والفنون ، وتقدم وسائل الانتاج والتكنولوجيا ، وهو تقدم بدأ نحو عام ١٦٠٠ ، وظهر أثره في وجهين : ترقية الزراعة من ناحية ، ومكافحة الامراض من ناحية اخرى .

وكان اكبر معدل لزيادة السكان منذ ١٦٠٠ في غرب اوربا ، لأنها كانت مركز هذا التقدم في العلوم والفنون ووسائل الانتاج والتكنولوجيا ، كما ان تفوقها هذا مكن لها من استعمار القارات المتخلفة عنها واستجلاب مزيد من الغذاء منها الى جانب رقي الزراعة فيها .

انظر مثلاً الى انجلترا : كان عددها ٩ ملايين نسمة سنة ١٨٠٠ فأصبح ٣٣ مليوناً سنة ١٩٠٠ ، بل ان هذا الاحصاء في ذاته لا يمثل الحقيقة كلها ، اذ ينبغي ان يضاف اليه عدد الانجليز الذين هاجروا الى امريكا واستراليا وافريقيا وآسيا ، وما انجبوا من ذرية في هذه الفترة ، وحسابهم ليس بعسير ، فقد كان معدل من هاجروا من الجزر البريطانية بين ١٨٠٠ و ١٩٠٠ يربو على مائة الف مهاجر سنوياً ، اي عشرة ملايين في قرن كامل ، تضاف اليهم ذريتهم في هذا القرن .

وتخطىء لو حسبت ان هذه الزيادة في السكان كانت وقفاً على بلاد اوربا وحدها ، فقد امتدت هذه الزيادة الى كل بلد دخلت فيه التكنولوجيا الحديثة ، وارتقت فيه العلوم والفنون . وانما تفوقت اوربا في « معدل » الزيادة لأنها كانت المركز الذي ينبعث منه هذا التقدم .

فاليابان التي اخذت بأسباب التقدم التكنولوجي قبل غيرها من دول آسيا ، ازداد عدد سكانها من ٣٥ مليوناً في ١٨٧٢ الى ٨٣ مليوناً في ١٩٥٠ .

ومصر التي سبقت غيرها من دول افريقيا في الاخذ بأسباب التقدم منذ ١٨٠٠ ، ازداد تعدادها على الوجه التالي :

السنة		نسمة
١٨٠٠	« تقدير الحملة الفرنسية »	٢,٤٠٠,٠٠٠
١٨٤٦		٤,٥٠٠,٠٠٠
١٨٨٢	« اول تعداد »	٦,٨٠٠,٠٠٠
١٨٩٧		٩,٧٠٠,٠٠٠
١٩٠٧		١١,٢٨٧,٠٠٠
١٩١٧		١٢,٧٥٠,٠٠٠
١٩٢٧		١٤,٢١٧,٠٠٠
١٩٣٧		١٥,٩٣٢,٠٠٠
١٩٤٧		١٩,٢١٠,٠٠٠
١٩٥٧	« تقديري »	٢٢,٠٠٠,٠٠٠

وقس على ذلك مختلف بلاد الارض التي يدخل عليها التقدم العلمي والتكنولوجيا فالصين اليوم يزداد سكانها بمعدل ١٢ مليون نسمة سنوياً ، والهند بمعدل ٥ ملايين نسمة سنوياً ، ونوشك ان نقول انه ما من دولة من دول العالم لا تأخذ اليوم بأسباب هذا التقدم ، بطريقة او بأخرى ، ومنها ما يفعل ذلك باجتهاده ، ومنهـــا ما يفعله باجتهاد المستعمرين والمستثمرين من الخارج ، او باجتهاد المنظمات الدولية التابعة للأمم المتحدة المشتغلة بتعريف الدول الناشئة بأسباب التقدم ، ولا سيما منظمة الاغذية والزراعة ، ومنظمة الصحة العالمية ، وبرنامج المعونة الفنية ، والى حد ما

منظمة اليونسكو .

وازدياد السكان لا ينجم عن ارتفاع نسبة المواليد فحسب ، ولكنه ينجم ايضاً عن انخفاض نسبة الوفيات . بتأجيل سن الوفاة من طريق التغذية الكافية وتعميم الطب الوقائي .

واذا اردت الدليل الملموس على ذلك ، فاعلم ان متوسط عمر الانسان في اوربا والولايات المتحدة نحو سبعين سنة ، لأن الناس يأخذون بأسباب الطب الوقائي ، ولا يعرفون الجوع الا قليلا ، اما في آسيا وفي افريقيا وفي امريكا الجنوبية ، فمتوسط عمر الانسان يتراوح بين ثلاثين سنة واربعين سنة .

وليس معنى هذا في لغة علماء السكان ، ان اكثر الناس في هذه البلاد ، يموتون بين الثلاثين والاربعين ، ولكن معناه ان ارتفاع نسبة الوفيات بين الاطفال في هذه القارات الثلاث ، يؤثر في المتوسط العام لعمر سكان هذه المناطق ، لأن هذا المتوسط انما هو متوسط من يموتون في جميع الاعمار .

فبالطب الوقائي تكافح الامراض المتوطنة كالملاريا واليوز .

وفي تقارير منظمة الصحة العالمية ان بعض مناطق العالم قد طهرت نهائياً من الملاريا ، بفضل مبيدات الحشرات ، وان عدد من يجري تطعيمهم ضد السل في الهند وحدها ١٧٠ مليون نسمة ، وان تطهير ضواحي جورجتاون في غيانا البريطانية بمسحوق د.د.ت. نجم عنه انخفاض نسبة الوفيات بين الاطفال من ٣٥٠ طفلاً من كل الف طفل سنة ١٩٤٧ الى ٦٧ طفلاً من كل الف طفل سنة ١٩٤٩ .

فاذا سار الحال على هذا المنوال ، فالمقدر ان عدد العالم سيصل الى ٤٠٠٠ مليون نسمة عام ١٩٨٤ ، بحساب معدل الزيادة الحالي ، وهو ضعف عدد سكانه عام ١٩٣٩ ، فقد كان يومئذ ٢٠٠٠ مليون نسمة . ولن تكون هذه الزيادة نتيجة لارتفاع معدل ازدياد السكان في اوربا

والولايات المتحدة ، بل نتيجة لارتفاع هذا المعدل في القارات الناشئة ، وهي آسيا وافريقيا وامريكا الجنوبية ، فالمقدر ان تطهير هذه القارات من الامراض المتوطنة وحدها ، وتعميم الطب الوقائي فيها ، سيضاعف عدد سكانها في اقل من ثلاثين عاماً .

وهذه الزيادة الهائلة ، ليست في حد ذاتها شيئاً فريداً ، فهي مشابهة لزيادة السكان في اوربا ، ابان القرن التاسع عشر ، ولكن مع هـــذا الفرق الهائل ، وهو ان معدل زيادة انتاج الغذاء كان في القرن التاسع عشر ، متمشياً مع معدل زيادة السكان او قريباً من ذلك ، اما معدل زيادة انتاج الغذاء في منتصف القرن العشرين ، هو بعيد كل البعد عن ملاحظة معدل ازدياد سكان العالم .

من هذا ترى انه ليس بغريب ان نسمـــع بعض علماء الديمغرافيا يتحدثون عن قرب وقوع كارثة انسانية من اعظم طراز ، لا تقل فظاعة عن الكارثة الذرية التي تتهدد العالم اليوم ، بل لعلها اشد منها خطراً ، وأنكى أثراً ، وتلك الكارثة هي المجاعة الشاملة التي لا تفني آلاف البشر في ثانية واحدة كما تفعل الاسلحة النووية ، بل تدمرهم تدميراً مقسطاً ، الموت ارحم منه ، ولا تقضي عليهم الا بعد ان يفترس بعضهم بعضاً في صراع ضروس من اجل القوت .

فهل تعجب بعد هذا ، ان ترى طائفة من كبار المفكرين والعلماء يتشاءمون ، او يصيبهم الجزع حين يقرأون لغة الارقام هـــذه ، التي يجزع امامها العقل ، ولا يدري القلب أيطرب لها ام يرتعد منها ؟ .

وهل تعجب بعد هذا ، ان تجد مفكراً من طراز كبير ، كجواهر لال نهرو ، يبشر في بلاده بتحديد النسل ، وان ترى طائفـــة من الحكومات تقر دعاة ضبط النسل على وجوب تعليم البالغين وسائل منع الحمل في مراكز الصحة العامة ؟

والذي يزيد الطين بلة ، ان مشكلة السكان ، لا سبيل الى حلها ،

الا بطريق واحد هو زيادة الانتاج الغذائي في العالم كله ، وفي اقطار العالم كل على حدة . فالتنمية الصناعية مهما كان دورها في رفع مستوى المعيشة ، فهي في حد ذاتها لا تتجاوز ان تكون صفراً كبيراً ضخماً اذا نحن نظرنا الى مشكلة اطعام العالم في مجموعه .

فتصنيع بلد من البلاد ، مهما زاد ثروتها القومية ودخلها القومي ، فهو لن يقلل عدد الأفواه آكلة الطعام فيها ، واختصار الايدي العاملة في الريف بإدخال الزراعة بالآلات ، او ما يسمى احياناً مكنكة الزراعة لن يختصر عدد الآكلين ، او يختصر حاجتهم الى الطعام .

ولقد يحسن التصنيع والزراعة بالآلات تغذية السكان في بلد ما ، او يحافظ على مستواهم الغذائي ، رغم تكاثرهم ، من طريق آخر هو طريق التبادل التجاري ، فبمصنوعاتهم يستطيعون ان يستغنوا عن تصدير قوتهم لاستيراد مصنوعات الغير ، وبمصنوعاتهم يستطيعون ان يستوردوا من الغير ما يحتاجون اليه من طعام . ولكن النهضة الصناعية في بلد ما او في العالم كله ، لا تحل مشكلة الطعام اذا نظرنا الى العالم ككل ، وانما تعيد توزيع الاستهلاك الغذائي على كرة الارض على اساس اقرب الى العدالة ، وهي خطوة لازمة بغير شك ، ولكنها لا تغني عن زيادة انتاج المواد الغذائية في العالم ككل .

وقد جاء في تقدير منظمة الاغذية والزراعة التابعة للأمم المتحدة ، ان متوسط ما يحتاج اليه جسم الانسان للمحافظة على حرارته ، وللقيام بالنشاط العضلي يتراوح بين ٢٥٠٠ و ٢٦٠٠ سعرا . وقد كانت هذه السعرات قبل الحرب الاخيرة ، في احصائيات ١٩٣٦ ، موزعة توزيعاً سيئاً بين البشر ، فمنهم نحو ٤٤٠ مليوناً يحصلون من غذائهم على ٣٠٠٠ سعر او اكثر للفرد الواحد ، ومنهم نحو ١٢٣٠ مليوناً يحصلون من غذائهم على اقل من اللازم وهو ٢٥٠٠ سعر للفرد الواحد . فالمتوسط العام في العالم ككل كان اذن ٢٤٦٠ سعراً للفرد الواحد ، وهو أقل من

اللازم . وفي احصائيات ١٩٤٧ – ١٩٤٨ هبط متوسط نصيب الفرد في العالم ككل الى ٢٢١٠ سعرات وهو دون اللازم بكثير ، وبلغ عدد من لا يحصلون من سكان العالم على مجرد حاجتهم للاحتفاظ بحرارة الجسم ، والقيام بالنشاط العضلي ، وهي ٢٥٠٠ سعر ٢٠٠٠ مليون نسمة .

كذلك قل نصيب الفرد الواحد في العالم ككل من البروتينات والفيتامينات ، وكثر الاعتماد على الأغذية الكاربويدراتية الرخيصة لمجرد تسكين الجوع . وفي احصاء ١٩٤٨ – ١٩٤٩ انخفض عدد من يحصلون على ٧٠ جراماً او اكثر من البروتينات من ٦٨٠ مليون نسمة في ١٩٣٦ الى ٤٨٠ مليون نسمة في ١٩٤٨ . وبالتالي ارتفع عدد من لا يحصلون على البروتينات اللازمة وهي ٧٠ جراماً من ١٠١٠ ملايين نسمة في ١٩٣٦ الى ١٨٣٠ مليون نسمة في ١٩٤٨ . وظلت حالة التغذية تتدهور باستمرار من نهاية الحرب العالمية الثانية حتى سنة ١٩٥٢ ، فقد ازداد سكان العالم بنسبة ١٢ ٪ بينما ازداد انتاج الغذاء في العالم بنسبة ٩ ٪ غير ان الموقف قد تحسن بعض الشيء منذ ذلك التاريخ .

والحصيلة النهائية لكل هذه الارقام ، حسب احصاءات الامم المتحدة ، هي انه من كل ثلاثة اشخاص في العالم هناك شخصان سيئا التغذية ، وانه لا بد من مضاعفة انتاج العالم من المواد الغذائية ، في الخمس والعشرين سنة القادمة ، لتوفير الغذاء الصحي لكل فرد على وجه البسيطة ، اذا استمر تزايد السكان على النمط الحالي . والا تعرض العالم لمجاعة هائلة .

فماذا ينقذ العالم من هذه المجاعة الهائلة التي يتحدث عنها المتشائمون من علماء السكان ؟

لن ينقذ العالم من هذه المجاعة الا اتباع احد طريقين :

١ – زيادة انتاج المواد الغذائية بما يفي بحاجة العالم .

٢ – ضبط النسل اذا لم يكن هناك سبيل الى زيادة انتاج الغذاء الكافي .

وهذه هي الحيرة التي تقع فيها الامم المتحدة وعلماء السكان في كل بلد من بلاد العالم .

اما الدول الاشتراكية والدول القائمة على التخطيط والتنظيم والتنسيق، فهي تؤمن بالحل الاول .

وهو زيادة الانتاج الغذائي بما يتمشى مع معدل الزيادة في عدد السكان ، والاتحاد السوفييتي مثلاً يمنح الجوائز للأمومة الولود . والفكرة الاساسية في هذه الفلسفة المتفائلة هي انه ليس هناك حاجز بين الانسان وما في الطبيعة من خيرات لا حد لها الا ما يضعه الانسان لنفسه من نظم سياسية واقتصادية؛ فبالتخطيط والتنظيم والتنسيق وبتوجيه المجهود البشري الى الانتاج السلمي يستطيع الانسان استنباط هذه الخيرات من اقل البقاع ومضاعفة غلة الارض ونتاج الحيوان .

واما الدول الديمقراطية والدول القائمة على الاقتصاد الحر فهي تؤمن بالحل الثاني وهو تحديد النسل بما يتناسب مع الغذاء ، وهو ايمان قائم على التشاؤم ، فهو يفترض ان خيرات الطبيعة ليست بغير حد، وعمل الانسان هو ان يعرف هذا الحد ويؤقلم نفسه لما ترسمه الطبيعة من حدود وإلا هلك بالمجاعات والحروب .

ولعل من النقائض العجيبة في حضارتنا الحديثة ان نجد اصحاب التخطيط والتنظيم في الانتاج يؤمنون بالتخطيط في كل انتاج الا انتاج النسل الذي يرفعون عنه القيود والحدود ، وان نجد اصحاب الحرية والاطلاق في الانتاج يؤمنون بالحرية في كل انتاج الا انتاج النسل الذي يخططونه ويضبطونه ويطالبون الغير بتخطيطه وضبطه .

ولكن هناك طريقاً ثالثاً بين التفاؤل والتشاؤم يرسمه لنا اللورد بويد أور ، وهذا الطريق هو « تثبيت السكان » .

وتثبيت السكان عند اللورد بويد أور ليس من عمل فرد او امة ولا دخل للإرادة فيه بل هو قانون طبيعي يسري على جميع الاحياء حين يبلغون مرحلة معينة من التطور في حياتهم المـادية والفكرية . وهو يستخلص هذا القانون من دراسته لدورات السكان في غرب اوربا .

فالازدياد العظيم في عدد سكان غرب اوربا انما كان مجرد « مرحلة» او دورة من مراحل تاريخها ودوراته ، وقد بلغ قمته في القرن التاسع عشر .

فما ان جاء القرن العشرون حتى اتجه حجم السكان الى الثبات ان لم يكن الى التناقص الطفيف مـع الازدياد في متوسط طول عمر الفرد الواحد . انظر مثلاً الى هذه الاحصائية الخاصة بمعـدل الزيادة السنوية في سكان انكلترا « متوسط عشر سنوات » :

	معدل الزيادة عن كل الف نسمة
١٨٧١ – ١٨٨٠	١٤
١٩٠١ – ١٩١٠	١١ر٨
١٩٣١ – ١٩٤٠	٢ر٧

ومن هذا الجدول يتضح الانخفاض في معدل الزيادة الى درجة تقرب من ثبات السكان . بل ان الاتجاه كان في انجلترا نحو الهبوط ، ففي انجلترا كان معدل زيادة السكان ١ر٥٢ في ١٨٨٠ « اي ان كل فرد كان يزيد الى فرد ونصف تقريباً » وهبط حتى بلغ ٠ر٧٨ في ١٩٣٧ وكان عدد سكان انجلترا ٤٥ مليوناً عام ١٩٤٠ فقدر رجال الاحصاء انه سينخفض الى ٣١ مليوناً عـام ١٩٧٥ اذا استمر في الهبوط بنفس المعدل . ولكن نشوب الحرب العالمية الثانية وضع حداً لهذا الاتجاه نحو الانخفاض ، فحل محله اتجاه نحو الارتفاع . وهذه ظاهرة مألوفة اثناء

الحروب وما بعدها مباشرة حين يرتفع معدل المواليــد ويظن ان ذلك يحدث للتعويض عمن تفنيهم الحروب .

ولم تكن هذه حال انجلترا وحدها فقد مرت اكثر دول غرب اوربا في هذه الدورة السكانية ، فمال متوسط معدل المواليــد في اربع عشرة دولة الى الهبوط في فترة ما بين الحربين . وبعد ان كان ٢٦ في الالف عام ١٩١٥ انخفض الى ١٧ في الالف حتى عام ١٩٣٩ ، مما حــدا ببعض المفكرين الاوربيين ان يتحدثوا عن « انتحار السلالة » ولكنه عاد فارتفع للتعويض الى ٢٣ في الالف عام ١٩٤٧ .

فالرأي اذن عند اللورد بويد أور ان الانسانية قد مرت من الناحية الديمغرافية منذ اقدم العصور في ثلاث مراحل :

ففي المرحلة الاولى كان معدل المواليد مرتفعاً ولكن معدل الوفيات كان مرتفعاً ايضاً ويوشك ان يبلغ معدل المواليد ، ممــا جعل ازدياد السان بطيئاً ومتوسط الاعمار قصيراً اي نحو ثلاثــين سنة وهذه المرحلة انتهت في اوربا نحو عام ١٦٦٠ ولا تزال تمر فيها بعض بلاد افريقيا وآسيا وامريكا اللاتينية .

وفي المرحلة الثانية انخفض معدل الوفيات بتوفير الغذاء وتقدم الطب دون ان يصاحبه انخفاض في معدل المواليــد ، فنجم عن ذلك ازدياد سريع في السكان بلغ قمته في اوربا في القرن التاسع عشر وطال متوسط العمر الى الخمسين عاماً . وهذا فيما يبدو هو الاتجاه السائد الآن في اكثر بلاد العالم التي تمر اليوم في نفس ظروف اوربا خلال القرن الماضي .

اما في المرحلة الثالثة فان ارتفاع مستوى المعيشة ارتفاعــاً جديداً او رقي التعليم قد خفضا معدل المواليد حتى توازن مع معــدل الوفيات او دنا منه ، فأفضى ذلك الى ثبات عــدد السكان وربما الى نقصانه ، ولكنه افضى ايضاً الى امتداد متوسط العمر الى سبعين عاماً . وهذا ما حدث في عامة دول غرب اوربا في القرن العشرين .

فاذا صح ما يقوله اللورد بويد أور عن اتجاهات السكان فلا خوف اذن من المجاعة التي يتحدث عنها المتشائمون ، لان عدد سكان العالم في مجموعه صائر في النهاية الى ثبات حين تبلغ جميع الشعوب مرحلة معينة من المدنية والرقي ولكن الى ان يتم ذلك ينبغي ان يعد العالم عدته لتغذية ٥٠٠٠ مليون نسمة حين تحل سنة ٢٠٠٠ .

فهرست

	صفحة
الاهداء	٥
تصدير	٧
ديدرو	٩
فولتير	٢٣
روسو	٥٤
بابيف	٧٩
روبرت اوين	٨٨
سان سيمون	١٠١
شارل فورييه	١١١
مدرسة ايكاريا	١٢٠
جول ميشليه	١٢٨
تأملات في فلسفة نيتشه	١٣٦
صفحات من تولستوي	١٤٥
ماكس فيبلين	١٥٨
دنيس دي روجمون	١٦٦

	صفحة
هارولد لاسكي	١٧٨
الاتحاد الاشتراكي	١٩٥
رسالة من غاندي	١٩٩
رأي في الحرية	٢٠٥
برتراند رسل	٢١٠
جان بول سارتر	٢٣٥
دع كل الزهور تتفتح	٢٤٢
ضبط البروليتاريا	٢٤٨
المجاعة	٢٥٣

٤١٦ — ٣ — ٦٢

هذا الكتاب

هذه ابحاث تناولت النظم والمذاهب الاجتماعية والسياسية في جذورها النظرية ، الناتجة عن الفكر اليساري غير الشيوعي أو اليسار الخارج عن اطار الاشتراكية الماركسية ، من عصر ما قبل الثورة الفرنسية الى يومنا هذا . وهي سجلّ الصراع التقدمي البورجوازي ضد نوعين من التيارات المناوئة : ذلك الجاذب الى الجمود والتأخر والتسلط ، والآخر ، الدّافع الى الطفرة والتحكم والغاء الحرية .

والفكر البورجوازي الثوري الذي يَسِم هذه الابحاث يزهو باهتمامه الدائم بمشكلة الانسان من حيث هو انسان ، لا من حيث هو كائن طبقي، لذلك تمكن من اظهار المتناقضات في نمو الحضارة الحديثة ، ووضعها الموضع البارز من الاعتبار .

ستقرأ في الكتاب عن ديدرو وفولتير وروسو وسان سيمون وكابيه وميشليه وفوريه وتولستوي وفيبلن ودنيس دي روجمون ولاسكي وغاندي وهوايتهد وبرترند رسل وسارتر ، فتشعر باصالة ما تقرأ ، وتنفذ الى أعماق هذه الثورات التي حركت هؤلاء الرواد ، فجعلتهم يحطمون صروحاً جبارة أقيمت للجهل والظلم والتأخر ، ويقيمون منائر وجادات للنور والحرية والتقدم . وسينكشف لك لاول مرة ذلك الاعصار الذي جلا عن كوكبنا رواسبَ العصور القديمة ليمهد لبناء الاعصر الحديثة .

لاول مرة ستقرأ لكاتب عربي ، عن آراء غربية فتطمئن الى هضمه واستيعابه وترتاح الى لغته التي عبّر بها عما هضم واستوعب .. وستفرغ من قراءة هذا الكتاب مقتنعاً بانك جنيت محصولا طيباً من هذه الآراء والنظريات عن مختلف النظم والمذاهب ، لم يكن يتيسّر لك الحصول عليه حتى من مصادره الاصلية .

الثمن
٣٥٠ ق.ل
٤٠٠ ق.س

منشورات المكتب التجاري - بيروت